PIERO MARTINETTI

# H E G E L



MILANO
*FRATELLI BOCCA - EDITORI*
1943 - XXI

# STORIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA

1. VANNI ROVIGHI S., **S. Anselmo e il secolo XI.** —,—
2. — **Il Secolo XII e i Pensatori minori del Secolo XIII.** —,—
3. MASNOVO A., **S. Tommaso.** . . . . . . . . . —,—
4. LAZZARINI R., **S. Bonaventura.** . . . . . . . —,—
5. VANNI ROVIGHI S., **Il Secolo XIV.** . . . . . . —,—
6. CARBONARA C., **Il Secolo XV.** 1943. . . . . . L. 50
7. SANTONASTASO G., **Niccolò Machiavelli.** . . . —,—
8. ABBAGNANO, **Bernardino Telesio.** 1941 . . . 25,—
9. GUZZO A., **Giordano Bruno.** . . . . . . . . . —,—
10. BONGIOANNI F. M., **I Pensatori minori del secolo XVI.** —,—
11. ROSSI M. M., **Tommaso Campanella.** . . . . . . —,—
12. ALIOTTA A., **Galileo Galilei.** . . . . . . . . —,—
13. CAPOGRASSI G., **G. B. Vico.** . . . . . . . . —,—
14. CAMPO M., **I Pensatori minori dei secoli XVII e XVIII.** —,—
15. CERIANI G., **La Scolastica italiana dal secolo XV al secolo XIX.** . . . . . . . . . . . . . . —,—
16. BONTADINI G., **Pasquale Galluppi.** . . . . . . —,—
17. SCIACCA M. F., **Antonio Rosmini.** . . . . . . . —,—
18. STEFANINI L., **Vincenzo Gioberti.** . . . . . . —,—
19. BATTAGLIA F., **Giuseppe Mazzini.** . . . . . . —,—
20. SCIACCA M. F., **I Pensatori minori della 1ª metà del secolo XIX.** . . . . . . . . . . . . . . . —,—
21. CARLINI A., **Roberto Ardigò.** . . . . . . . . —,—
22. ALLINEY G., **I Pensatori della 2ª metà del secolo XIX.** 35,—
23. SCIACCA M. F., **Il Secolo XX.** 2 voll., 1942 . . 100,—

HEGEL

Nr. Canton. [illegible] 1940. 1. [illegible]

STORIA UNIVERSALE DELLA FILOSOFIA

60

PIERO MARTINETTI

# HEGEL



MILANO

*FRATELLI BOCCA - EDITORI*

1943 - XXI

*Finito di stampare il 31 Gennaio 1943 - XXI*
*Stampato in Italia*

**Milano, 1943 - Arti Grafiche « Stamura » Via Friuli, 86 - Tel. 53-922**

## *AVVERTENZA*

*Sono in questo volume pubblicate, col consenso del*l'autore, le lezioni da lui tenute a Milano negli anni 1923-24, *che essendo stati tra gli ultimi del suo insegnamento universitario, riflettono la maturità del suo pensiero e fanno testimonianza del carattere quasi religioso della sua attività didattica. Per conservare questo carattere originario le lezioni sono riprodotte immutate senza aggiunte, senza completamenti, senza note esplicative, senza i facili aggiornamenti bibliografici, così come furono pronunciate. Raccolte da studenti volonterosi ed intelligenti su appunti forniti dall'Autore senza fine di speculazione, queste lezioni circolavano in veste litografica scorretta e disordinata tra i numerosi allievi ed ammiratori del Maestro. Il quale si proponeva di rivederle, di completarle e di stamparle: il tempo e la salute gli fecero difetto.*

*Parve agli editori che questi abbozzi dell'illustre Autore intorno ad Hegel, che ebbe tanta influenza nel rinnovamento filosofico nazionale nei primi decenni del sec. XX, non dovessero andare perduti, e potessero util-*

*mente pubblicarsi anche con le imperfezioni e le lacune inevitabili in un insegnamento orale. Lo stato di infermità in cui da oltre un anno si trova l'Autore, non gli permise di rivedere le bozze di stampa. La revisione delle quali con la correzione del manoscritto fu fatta con scrupolo e la devozione di allievo e d'amico dal dott. Cesare Goretti.*

*Astraendo dal loro valore intrinseco che non può essere posto in dubbio, queste lezioni serviranno a fare conoscere la singolarità della figura d'insegnante di Piero Martinetti, che per quasi trent'anni tenne viva in un pubblico largo e vario la fede nella libertà e nella dignità della persona umana e, precorrendo i tempi, educò le menti e gli animi ad intendere il valore intimamente religioso dell'insegnamento filosofico.*

Gli Editori.

## Capitolo I.

# LA VITA

### *Primi anni.*

La famiglia Hegel ha origini austriache; il capo stipite appartiene a quei fedeli Luterani che la reazione cattolica cacciò nel XVI secolo dalla Stiria e dalla Carinzia e che trovarono un rifugio nel Würtemberg.

Qui la famiglia ebbe una discendenza varia che in parte si elevò ancora a coprire uffici civili ed ecclesiastici; era un Hegel il pastore che nell'anno 1759 battezzò Federico Schiller. Il padre di Hegel risiedeva nella capitale Stuttgarda, dove era impiegato nell'amministrazione ducale.

Qui nacque Hegel il 27 agosto 1770 ed ivi risiedette fino al 1787, frequentando, nel decennio 1777-1787, le scuole classiche.

L'unico avvenimento degno di nota è la morte della madre avvenuta nel 1783, il cui ricordo Hegel conservò piamente e fedelmente fino agli ultimi anni.

Già in questi primi anni Hegel si dimostra uno scolaro diligente ed esemplare, sempre distinto fra i primi; però fin d'allora è rilevata la sua insufficienza nell'esposizione; è giudicato oratore « *haud magnus* ». Noi abbiamo ancora il diario che egli tenne in latino dal 1785 al 1787: è pubblicato con alcuni suoi lavori dell'epoca dal Rosenkranz (« *G. W. F. Hegel's Leben* » a

pag. 431-461). È una serie di appunti sulla sua vita e sulle sue letture, in cui ricorda con affetto, come un uomo che influì molto su di lui, un suo professore dei primi anni della scuola di latino, un certo Löffler, di cui Hegel parla come di un uomo superiore per dottrina e per carattere al suo modesto ufficio. Noi lo vediamo dedicarsi con ardore in quegli anni agli studi classici, tradurre il Manuale di Epitteto e di Longino, Tucidide, le tragedie di Euripide e di Sofocle: per quest'ultimo conservò sempre l'ammirazione più viva.

Questo elemento classico è da lui penetrato: Hegel ne fa la propria vita: se ne forma lo spirito: esso conserva una grande influenza sopra tutto il suo pensiero. Accanto all'elemento classico, un altro elemento mette in rilievo l'Haym (*Hegel und seine Zeit.*, 1852) come essenziale alla formazione della sua cultura: l'elemento illuministico. Quello spirito di razionalismo superficiale che lo caratterizza informa la sua scuola: sentiamo nei lavori scolastici di Hegel rivivere lo spirito che animava l'insegnamento.

Anche i suoi « excerpta » più estesi sono di autori che appartengono al movimento illuministico: Nicolai, Lessing, Sulzer, Garve. Anche questo elemento realistico-razionalistico rivive nella sua personalità filosofica. Schelling vedeva solo una parte della verità, quando diceva che l'Hegelianismo non era che una forma di illuminismo sistematizzato (Schelling. Werke I, pag. 503-4). Hegel non pare toccato dalle grandi opere della letteratura tedesca del tempo: nè Goethe nè Schiller lasciano traccia su di lui.

### *Gli studi universitari a Tubinga.*

Nell'ottobre del 1788 Hegel è immatricolato come studente di teologia a Tubinga ed entra nel Seminario teologico, una specie di collegio dove passa senza spese

i cinque anni del corso. Non ha avuto dei professori notevoli che abbiano lasciato su di lui grande traccia. Subiva invece l'influenza d'un suo coetaneo e conterraneo, l'Hölderlin (n. 1770) votato a così triste fine. Lo Hölderlin, che condivideva con Hegel il suo entusiasmo pel mondo greco, agì con la sua natura poetica e mistica sullo spirito realistico del suo amico e fu veramente quello che iniziò poi a Tubinga Schelling e Hegel alla grande visione panteistica della natura.

A Tubinga fa anche la conoscenza con Schelling, (n. 1775), ingegno precocissimo, venuto all'Università nell'anno 1790.

Hegel partecipa durante quest'anno all'entusiasmo che aveva suscitato nei giovani la rivoluzione francese: si fondò nel Seminario stesso un Club che provocò persecuzioni e punizioni lievi. In questi anni Hegel ci appare nella sua natura, come giovane gioviale, bonario, pronto, senza grande levatura. I suoi compagni lo chiamavano « il vecchio ». Nessun segno precoce di genialità; più tardi i suoi compagni di Università si meravigliarono della sua fama: « non avremmo mai pensato questo di Hegel ».

Appunto pel suo carattere è generalmente benvoluto e si concilia molte e durevoli amicizie. Partecipa alla vita allegra dei suoi compagni, non è alieno dal vino e dall'amore, ma ciò non toglie che egli continui con risoluzione e pazienza i suoi studi. I suoi professori, il Flatt e lo Storr, pur avendo combattuto Kant, ne avevano subito l'influenza. Non è improbabile che a quest'impronta si debba l'indirizzo che prende Hegel nei suoi studi; legge Kant, Loke, Hume, e si allontana sempre più dal dogmatismo teologico della scuola, accostandosi ad una specie di sentimentalismo. Di questo periodo ci restano frammenti teologici pubblicati in parte dal Rosenkranz a pag. 462-69 e ripubblicati integralmente dal Nohl (*Hegels Teologische Iugeadschriften*

1907) a pag. 3-71. Dopo il biennio filosofico sostiene nel 1790 l'esame di filosofia e nel 1793 l'esame di teologia che gli diede il titolo di *candidato di teologia*. Le sue dissertazioni, (per cui vedi Rosenkranz, pag. 35-38) non sono di Hegel; sono dei suoi maestri: i candidati dovevano disputare su di esse.

Nell'esame del 1793 è chiamato un giovane di buona disposizione, di mediocre intelligenza, cattivo oratore e un idiota in filosofia.

### *Va precettore a Berna: studi teologici e politici.*

Sebbene candidato di teologia, Hegel non dimostra nessuna inclinazione alla carriera ecclesiastica: quindi si mette per la via di Kant, Fichte, Schelling, Herbart. Va precettore privato e resta in tale condizione per sette anni, dal 1793-1800. Dopo un breve soggiorno nella casa parterna, negli ultimi mesi del 1793, assume il posto di precettore a Berna, nella casa patrizia degli Steiger, dove scolari erano due ragazze ed un ragazzo di sette anni. Vi rimase fino al 1796. Il soggiorno a Berna gli fu utile sotto più di un rispetto.

Qui potè anzitutto osservare i costumi e le istituzioni di quella oligarchia che era il governo patrizio di Berna. Esso si accentrava nel gran Consiglio dei Duecento, un corpo che ogni dieci anni si completava per chiamata. Nel 1795 Hegel potè assistere alle feste ed agli intrighi politici che accompagnavano questo completamento, e ne scrive a Schelling: « Gli intrighi della Corte non sono nulla di fronte a quelli che avvengono qui. Il padre nomina il figlio od il genero che apporta il più gran patrimonio. Per conoscere che cos'è la Costituzione aristocratica bisogna aver passato un inverno

qui prima della Pasqua in cui ha luogo il rinnovamento del Consiglio ».

Qui continua gli studi teologici: Hegel considera ancora sempre la teologia come il suo studio centrale. Molte carte sue ci sono state conservate di questo periodo: in gran parte note e frammenti. Questi vennero pubblicati dal Rosenkranz (*Hegels Leben*, pag. 490-514) e poi integralmente dal Nohl nel 1907, che ci dà tutte le opere teologiche inedite dal 1790 al 1800. A Berna Hegel volge decisamente verso il razionalismo: i suoi maestri sono Herder, Lessing, Kant. Nelle sue lettere a Schelling si rivela nemico dichiarato dell'ortodossia: la vera forza sovrana è la ragione, che abbatterà un giorno e la tirannide religiosa e il dispotismo politico. Rigetta i dogmi e la fede: è nemico del pensiero cristiano: vorrebbe una religione serena e lieta come il paganesimo greco. In questo senso vorrebbe veder trasformato il cristianesimo, mettendo in rilievo l'elemento morale, che solo ha valore: Hegel si muove qui interamente nell'orbita dell'idea dell'illuminismo e del criticismo. Tra gli scritti teologici di questo periodo abbiamo due trattazioni di una certa mole, una vita di *Gesù Cristo* e una trattazione del rapporto delle religioni positive, rivelate, con la religione naturale, razionale. La vita di Gesù Cristo è in senso razionalistico: elimina il miracolo: l'esposizione è una narrazione semplice in cui l'autore cerca di riprodurre la verità dei racconti evangelici. Però nello stesso tempo la commenta e l'inquadra nella vera filosofia religiosa. Gesù non è che un uomo puro ed alto; il quale lotta per la virtù, la verità e la libertà.

Il secondo scritto datato di *sua mano* fra il 1795 e il 96 esamina il problema dell'esistenza delle religioni positive accanto alla religione razionale: Hegel si occupa di mostrare *come sorgono* dalle religioni pure

e senza dogmi, le religioni rivelate, statutarie con la loro corruzione.

È un'opera chiara ben scritta, piena di severità contro le degenerazioni delle chiese ufficiali.

Si occupa anche di studi storici e politici. Studia la costituzione finanziaria di Berna, legge gli scritti di Beniamino Constant, che fu sempre uno dei suoi scrittori favoriti. Il Rosenkranz ha pubblicato in appendice (pag. 515-32) frammenti notevoli. Accanto a questi Hegel conduce innanzi i suoi studi filosofici.

Nel 1795 scrive a Schelling di aver ripreso da qualche tempo lo studio della filosofia kantiana: e dalla filosofia kantiana, sopratutto dalla dottrina del primato della ragione pratica e del valore assoluto della personalità morale, mostra d'attendere le più radicali rivoluzioni nel campo religioso e politico (lett. del 16 aprile 1795).

Ma poco per volta, e per influenza sopratutto di Schelling, si converte al punto di vista fichtiano che del resto voleva essere solo un'interpretazione ed una continuazione del criticismo. Schelling aveva dal 1794 al 96 pubblicati i suoi primi scritti in questo senso. Hegel ne subisce l'influenza e se ne professa seguace. Ringraziandolo dell'invio dei suoi scritti, Hegel dichiara di non voler fare osservazioni e di essere soltanto il suo umile scolaro: « Ich bin hier nur lehrling » (lett. 30 agosto 1795).

Quest'indirizzo era un monismo panteistico su fondamento critico, uno spinosismo critico: in una lettera del 1795 Schelling si fa beffe del teismo comune, al quale arrivavano anche i Kantiani; Hegel lo segue con un poco di esitazione. Però fin d'allora traspare la differenza di mentalità e d'indirizzo tra i due amici. Mentre Schelling si avvia decisamente sulle vie della speculazione, Hegel si preoccupa delle conseguenze nel campo storico: ciò che lo interessa, ciò che influisce anche sui principî, è per lui la concezione dei grandi feno-

meni storici. Il pensiero fondamentale che li unisce è quello dell'unità. Su questa via Hegel è anche confortato dalla comunanza d'idee con l'Hölderlin, col quale riprende nell'autunno 1796 rapporti epistolari: Hölderlin era l'entusiastico apostolo d'un naturalismo sul tipo ellenico, dell'*En - kai - pan* (il suo motto favorito).

Di quell'indirizzo ci è testimonio una poesia di Hegel su Eleusi, dedicata all'Hölderlin e composta nell'ultimo anno del suo soggiorno a Berna (agosto 1796) edita dal Rosenkranz, pag. 78-80. Il pensiero dell'unità apre qui ad Hegel il senso della natura: la visione di una placida notte lunare lo eleva alla contemplazione dell'Uno.

Intorno a me ed in me è pace;
Nei travagliati uomini
La non mai stanca cura dorme.
Essi dànno libertà
E pace a me. Grazie a te, o mia
Liberatrice, o notte! Con bianco velo di nebbia
Circonda la luna gli indecisi limiti
Dei monti lontani. Amica splende dal basso
La chiara striscia del lago...
Il mio occhio si leva alla volta dell'eterno cielo
A te, o splendente astro della notte.
Ed un oblìo di tutti i desideri, di tutte le speranze
Discende a me dalla tua eternità.
Io mi immergo nell'essere infinito,
Io sono in lui, sono tutto, sono lui solo.
Si spaurisce il pensiero che ritorna,
Trema dinanzi all'infinito e pieno di meraviglia
È incapace di afferrare l'alto senso dell'intuizione.

Ma quello che non fa il pensiero può fare la fantasia che con immagini e simboli rappresenta l'inconcepibile. Questa richiama il pensiero di Hegel ai misteri Eleusini che questo fine appunto avevano, ed a Cerere, simbolo dell'eterna infinita natura.

Questo mondo di Dei è scomparso: i misteri sono scomparsi portando con sè il loro secreto. Gli eruditi invano ne ricercano le traccie: ciò che essi ci mettono davanti non sono che morti avanzi: la vita ne è scomparsa. Ma noi possiamo rinnovarne in noi lo spirito che si eleva alla visione dell'Unico.

Durante il suo soggiorno a Berna nel 1796 Hegel intraprende anche, con amici, un'escursione su montagne della Svizzera, e ce ne lascia una relazione (edita dal Rosenkranz, pag. 470-90). È strano qui constatare la cecità di Hegel di fronte agli spettacoli delle Alpi; le cascate, i ghiacci, le solitudini alpine non lasciano in lui nessuna impressione. Egli le descrive come altri fenomeni, da sagace osservatore, ma senz'alcun interesse sentimentale.

## *Precettore a Francoforte, studi politici e filosofici.*

Nell'agosto 1796 gli viene da Hölderlin l'offerta di un posto di precettore a Francoforte, che Hegel accetta, lieto di poter tornare in Germania. Nell'autunno del 1796 lascia Berna e passa a casa sua alcuni mesi che occupa sopratutto ad amoreggiare con un'amica di sua sorella, Nanette Endel. Il Lasson ha pubblicato cinque lettere di Hegel a questa ragazza, di tono piuttosto allegro. Nel principio del 1797 si reca a Francoforte ad assumere il suo ufficio.

Qui gode del *commercio* con Hölderlin, e con la sua calma riflessiva esercita una benefica azione sul povero amico che era già travolto nella passione che doveva essere la sua rovina. Hölderlin era entrato nel 1796 come precettore nella casa di un ricco commerciante, Gontard, un uomo grossolano, furioso (da ragazzo, in un accesso d'ira s'era cavato un occhio) che aveva per moglie un'amburghese, bella di anima e di corpo, fine,

intelligente, un poco romantica. Accadde quello che doveva accadere. Hölderlin se ne innamora e ne è corrisposto: la relazione, per quanto pura, è scoperta dal marito che, in una scena terribile caccia Hölderlin. Rimane tuttavia tra i due l'affetto, nutrito da una secreta corrispondenza epistolare. Hölderlin passa come precettore in altra casa, e compie in questo periodo il suo romanzo lirico: « *Iperione* », pieno d'amore per la Grecia e per Diotima (1798). Ma Diotima muore nel 1802: Hölderlin emigra in Francia per tornare nel luglio 1802 malato di anima e di corpo, miserabile, lacero. Schelling che lo vide ne traccia, in una lettera ad Hegel, il misero ritratto. Comincia la sua mania malinconica che doveva durare 40 anni: Hölderlin muore nel giugno 1843. Tutto questo turbò profondamente Hegel: dopo la catastrofe avvenuta in casa Gontard Francoforte è per lui un soggiorno doloroso. La morte di suo padre nel gennaio 1799 ne lo richiama e lo avvia su una nuova strada.

Durante questo periodo Hegel continua i suoi studi politici e religiosi. Si occupa di molte questioni politiche e le *sistematizza* in un commento alla traduzione tedesca dell'*Economia Politica* dello Stewart che Rosenkranz ebbe ancora sott'occhio e che ora è perduto. Compone un breve scritto sulla costituzione politica del Würtemberg in cui mette a nudo i mali del regime autocratico e burocratico allora vigente e propugna la necessità di un corpo elettivo onesto e illuminato, ma confessa di non vedere in qual modo sia possibile venire a questo risultato. Lo spirito che lo anima è quello del razionalismo liberale del suo tempo, ma è un liberalismo chiaroveggente che comprende le condizioni reali e non si perde in astrazioni. Ce ne è giunto un frammento che è stato pubblicato dal Lasson nella raccolta degli scritti politici (« *Schiften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pag. 150-154).

Riprende e rifà in parte la sua critica della religione positiva: in questo rifacimento (Nohl, op. cit., pag. 139-151) si nota una più grande indulgenza verso l'elemento positivo; esso non ha bisogno di venir giudicato, ma di venir esplicato.

Continua gli studi filosofici, che diventano sempre più la parte essenziale; commenta la Dottrina del Diritto e la Dottrina della Virtù di Kant (commenti oggi perduti); studia il sistema dell'idealismo trascendentale di Schelling; continua gli studi degli antichi Greci, specialmente di Platone e Sesto Empirico. Pare abbia subito anche l'influenza di Baader: ne è documento una strana trattazione teosofica (perduta, salvo l'estratto edito dal Rosenkranz) sul *Triangolo Divino*; vi concorsero probabilmente anche lo studio dei mistici, Eckart, Tauler, di cui Rosenkranz aveva ancora gli *excerpta* per mano di Hegel. Un accenno a questa speculazione è ancora nella tesi della dissertazione del 1801: « *Sistem-fragmentum* ». Qui abbozzò la prima esposizione del suo sistema di cui ci resta un solo frammento, edito dal Rosenkranz a pag. 94-97 e dal Nohl a pag. 349-351.

Questo breve frammento contiene la più antica forma della sua concezione filosofica. Fondamento delle cose è la vita: la religione è l'elevazione della vita finita alla vita infinita. (L'altro e più esteso abbozzo di sistema che il Rosenkranz e l'Haym riferiscono a quest'epoca, e che fu pubblicato da Ehrenberg nel 1915, è invece già del periodo jenense).

*Libero docente a Jena: la filosofia kantiana.*

La morte del padre richiamava Hegel a Stuttgart (gennaio 1799). Essa lo metteva in possesso di un piccolo capitale (lire 10.000 circa) e gli permetteva così di mirare alla carriera accademica. Schelling lo aveva in

questo già preceduto: egli brillava già come un maestro celebre, mentre Hegel era ancora oscuro. Schelling era stato nel 1798 nominato professore di filosofia a Jena, aveva insegnato un semestre a fianco di Fichte e dopo la partenza di Fichte era a Jena la personalità più spiccata. Nel novembre 1800 Hegel scriveva a Schelling per avere consiglio e nel gennaio 1801 viene direttamente a Jena dove resta fino al 1807.

La piccola Università di Jena, che dipendeva da un gruppo di piccoli principi, aveva avuto alla fine del sec. XVIII il più grande splendore. Essa era diventata come il santuario della filosofia kantiana: ivi era stata eretta una cattedra per la filosofia kantiana e vi avevano insegnato il Reinhold e poi Fichte: ivi aveva insegnato Schiller: ivi si era pubblicato la grande rivista kantiana, la « *Jenaische Allg. Litteratur-Zeitung* ».

Dopo la partenza di Fichte era divenuta il centro dei romantici: ivi si erano trovati i fratelli Schlegel, Tieck, Schelling. Ma verso il 1800 l'Università aveva cominciato a decadere; Fichte e i due Schlegel erano partiti; Schiller era a Weimar. Tuttavia il concorso dei giovani docenti di filosofia era ancora grande: l'esempio della rapida fama di Reinhold, Fichte, Schelling, era uno stimolo per i giovani; tra gli altri leggono, accanto ad Hegel, Fries, Krause, Schad. Hegel acquista la *venia legendi* nell'agosto 1801 con la nota dissertazione: « *De orbitis planetarum* », e nell'inverno 1801 comincia le lezioni con un corso di logica e metafisica. Ha 11 scolari. Nell'estate 1804 non legge, pare per mancanza di uditori; nell'inverno successivo ha da 20 a 30 scolari. Durante quattro semestri è collega di Schelling; anzi nel primo semestre tiene un corso di dispute filosofiche sotto la comune direzione di sè e di Schelling. Nel 1803 Schelling lascia, con altri professori, Jena per l'università bavarese di Würzburg. Come professore Hegel non ha la genialità di Fichte e di Schelling, non

esercita un'azione sulla studentesca. Ha il suo piccolo gregge di fedeli che gli si stringono intorno con venerazione quasi religiosa; ma per gli altri è una *sibilla* oscura che parla un linguaggio quasi incomprensibile (Rosenkranz, pag. 215-219). Tra gli altri merita di esser nominato un olandese, Pietro Gabriel von Ghest, che più tardi occupò alti posti nell'amministrazione del suo paese, per la devozione e l'affetto con cui s'interessò di Hegel, quando seppe delle sue disgrazie dopo la battaglia di Jena. Noi abbiamo ancora una sua lettera del 1809 in cui scrive ad Hegel profferendogli un posto in Olanda. Hegel lo rivide nel 1822 in occasione del suo viaggio in Olanda.

A Jena Hegel stringe amicizia con Niethamen, un kantiano, professore straordinario a Jena nel 1792, che aveva con Fichte pubblicato il *Giornale Filosofico.*

Poco dopo la partenza di Fichte, Niethamen era stato nominato professore di teologia: come tale passa anch'egli a Würzburg; nel 1805 entra nell'amministrazione scolastica del regno di Baviera e dal 1807 è a Monaco come direttore generale. Che a Jena fosse intimo con Hegel si vede da ciò, che Niethamen lo aiuta anche pecuniariamente: e sempre più tardi fu largo di aiuto ad Hegel. Morì a Monaco nel 1848.

A Jena apparisce la prima pubblicazione di Hegel. È lo scritto sulla *Differenza della filosofia di Fichte e di Schelling* e data dal luglio 1801. Hegel arrivato a Jena come un ignoto, tra docenti d'ogni scuola, wolfani, kantiani con quello scritto fissa il suo punto di vista e aderisce a Schelling.

La seconda è la dissertazione « *De Orbitis Planetarum* » per la libera docenza. È l'esplicazione del concetto di Keplero che ci deve essere nei moti planetari una ragione, un ordine razionale. Hegel rigetta il puro ordine meccanico, vuol costruire a priori la distanza di velocità, il movimento dei pianeti. Nell'ap-

pendice deduce a priori che fra Marte e Giove non deve essere alcun pianeta: sei mesi prima il Piazzi aveva scoperto Cerere, e nello stesso anno si scoprono altri asteroidi. Hegel non aveva preteso dar legge all'astronomia, ma aveva mostrato col suo errore come sia vano voler costruire speculativamente nel campo riservato alla esperienza.

Sono suoi cinque articoli nel *Giornale Critico di Filosofia* che pubblicò nel 1802 con Schelling (cessò nel 1803: in tutto sei fascicoli in due volumi, un sesto articolo che fu per lungo tempo controverso è ora provato che apparteneva a Schelling - V. Nohl, pag. VIII). Il giornale era aggressivo e si proponeva, come scrisse Hegel ad un amico, di prendere la frusta per frustare gli pseudofilosofi. Un giornale aveva pubblicato che Schelling si era fatto venire una specie di scherano dal suo paese, per sostenerlo nella lotta contro Fichte. Hegel risponde con delle ingiurie; Hegel era quasi il solo redattore del giornale e gli articoli non erano firmati.

Nel primo articolo sull'essenza della critica filosofica è espresso il carattere aggressivo, intollerante della nuova filosofia. Non vi possono essere più filosofie, ma una sola( quella di Schelling ed Hegel): non appena si mostra tolleranza e si riconosce una filosofia, si annulla la propria. Gli altri articoli sono critiche piene di ironia o scherno contro Krug, Schulz, Jacobi ed altri filosofi del tempo. A questo periodo appartiene anche uno scritto politico *Sulla costituzione politica della Germania* suggerito ad Hegel dalla caduta dell'impero Germanico (1801): in esso ricerca la causa della caduta ed i mezzi del Risorgimento. Riassunto dal Rosenkranz (a pagina 235-46) è stato pubblicato dal Lasson (op. cit., p. 3-149).

Al periodo jenese si riferisce anche l'abbozzo di sistema che il Rosenkranz e l'Haym ponevano nel periodo francofortese. È dovuto alla necessità d'insegna-

mento. Il riassunto del Rosenkranz e dell'Haym è oggi pubblicato per intero dal Ehraenberg (1915) dopo le pubblicazioni parziali del Mollat ed altri.

Ma l'opera più importante di questo periodo e la prima delle sue grandi opere, è la *Fenomenologia*. Già più volte durante l'attività sua di docente aveva espresso l'intenzione di pubblicare un manuale per i suoi corsi. La *Fenomenologia* vuol essere una introduzione che espone la successione di gradi attraverso cui la coscienza si eleva dalla coscienza volgare sensibile alla coscienza filosofica perfetta, in cui essa acquista coscienza della sua identità con l'assoluto. Infatti nella prima edizione è edita come la prima parte di un sistema di scienza. Hegel cominciò a stampar l'opera prima di aver finito di rivederla: onde difficoltà con l'editore che si rifiutava di pagare il compenso prima di avere tutto il manoscritto. Hegel aveva estremo bisogno dell'onorario: quindi interviene Niethamen a garantire al libraio, con grave clausola, la consegna di tutto il manoscritto entro il 18 ottobre 1806.

L'occupazione avvenuta di Jena da parte dei francesi il 13 ottobre fu un grave ostacolo: tuttavia il 20 ottobre Hegel riuscì a mandare tutto il manoscritto a Bamberga allo stampatore: egli ne aveva terminata la redazione la mezzanotte prima della battaglia di Jena (avvenuta il 14 ottobre). La pubblicazione della *Fenomenologia* inizia il dissenso con Schelling, il cui punto di vista è commentato e respinto nella prefazione. Schelling aveva espresso nella lettera del gennaio 1807 la sua affettuosa aspettazione: letta l'opera risponde il novembre 1970 con una lettera fredda che è l'ultima della loro corrispondenza. L'amicizia era finita, anzi si era mutata in una rivalità acre ed ostile. Essi non dovevano rivedersi che dopo molti anni, per caso, a Carlsbad.

Con la pubblicazione della *Fenomenologia* si chiude il periodo jenese. La posizione di Hegel a Jena era

sempre stata la posizione precaria di un libero docente; solo nel 1805 era stato per inflenza di Goethe nominato straordinario e dal 1806 aeva avuto lo stipendio di cento talleri. Ora la guerra aveva finito per rovinare la città. I soldati francesi, occupando Jena nel giorno 13 ottobre, l'avevano in parte saccheggiata ed incendiata. Hegel è costretto ad abbandonare la casa ed a rifugiarsi col manoscritto dell'ultima parte della *Fenomenologia* nella casa del padre di un suo discepolo, il Gabler, protetto dalla presenza di un ufficiale superiore. Dopo il saccheggio Hegel si trovò in tale ristrettezza di bisogno che dovette ricorrere a Niethamen per aiuto: ricevette anche da Weimar per incarico di Goethe il soccorso di dieci talleri. Gli studenti si erano dispersi, Hegel aveva consumato il suo piccolo patrimonio e non poteva più contare su altre risorse. D'altra parte egli vedeva bene che l'Università di Jena non gli prometteva nessun avvenire per la sua filosofia: era come un convento chiuso, senza azione sul resto della Germania. Già prima del 1805 aveva volti i suoi occhi verso l'Università di Heidelberg ma invece vi era stato chiamato il Fries. Ora lo sguardo suo si volge verso la Baviera, ma anche qui non vi sono speranze. In queste condizioni viene in suo aiuto il Niethamen, con offrirgli provvisoriamente il posto di direttore e redattore di un giornale di Bamberga: Hegel accetta nel marzo 1807 di assumere il nuovo ufficio.

### *Hegel giornalista a Bamberga.*

La *Bamberger Zeitung* era un giornale quotidiano di provincia che raccoglieva oltre a piccole notizie locali, le notizie politiche dagli altri giornali, specialmente dal *Moniteur* di Parigi. Vi era annessa una specie di libreria che, come il giornale, era sotto la direzione

di Hegel. Naturalmente dipendeva strettamente dal governo bavarese, tutto dedito a Napoleone, quindi doveva essere pieno di ammirazione e di zelo per Napoleone, e non aver traccia di patriottismo tedesco.

Questo, anche tenuto conto delle tristi condizioni di Hegel, non gli fa certamente onore. Nel 1807-1808 egli dirigeva un giornale infeudato allo straniero; nello stesso tempo Fichte pronuncia a Berlino (1807) i suoi discorsi alla nazione tedesca. Ciò è significativo per il carattere morale dei due filosofi.

Hegel rimane un anno e mezzo alla direzione del giornale, dall'aprile 1807 al novembre 1808. Lo stipendio era di 1400 fiorini circa (4000 lire).

Certo egli non era soddisfatto; nelle sue lettere a Niethamen geme sulla sua galera giornalistica. Lo offende il lavoro, il soggiorno in una città provinciale non universitaria. In quell'epoca di continui rimaneggiamenti di stati e trasporto di università, l'attenzione sua è sempre rivolta verso l'università. « Un'università più o meno protestante (scrive a Niethamen nel 1807) voi la riceverete o la fonderete ancora ed allora in cotesto tuo regno, ricordati di me...! Non lasciarmi qui col mio giornale!... ». Le riprese scolastiche del regno di Baviera concedettero a Niethamen nel novembre 1808 di esaudire in parte l'amico.

### *Hegel a Norimberga; suo matrimonio. La grande Logica.*

Sotto la protezione napoleonica la Baviera si era estesa conglobando in sè diverse signorie ecclesiastiche, città libere, e si era organizzata sul tipo francese; contrariamente alle tendenze reazionarie della popolazione, il governo aveva cercato di favorire la cultura, la libertà religiosa; si era dato l'aspetto di uno stato liberale ed illuminato, aveva chiamato dagli altri stati

uomini insigni, anche non cattolici come Niethamen, Jacobi, Schelling. Faceva parte di questo programma culturale la riorganizzazione delle scuole secondarie, che fu affidata appunto al Niethamen. La « Legge Niethamen » è appunto del 1808. Con essa il Niethamen organizza il liceo su base classica, introduce nel Liceo e nell'Istituto (Realinstitut), di quattro anni ciascuno, la filosofia con quattro ore settimanali per classe. Non aveva ancora pubblicato la legge, che Niethamen chiamava d'urgenza l'amico Hegel al posto di preside e professore di filosofia nel liceo di Norimberga (con lo stipendio di circa 1000 fiorini, più alloggio). Suo superiore (Schulrath - Provveditore) era Paulus, già collega suo a Jena (teologo, editore di Spinoza, nemico acerrimo di Schelling).

L'ufficio aveva certo i suoi lati cattivi: la retribuzione scarsa e non regolarmente pagata, locali indecenti, nessun aiuto di servizio, di segretari. Tuttavia Hegel ne fu molto lieto, e rimase nell'ufficio otto anni, e cioè fino al 1816. Questo è un periodo laborioso, ma tranquillo e relativamente felice.

Hegel resse l'ufficio con intelligenza e con fermezza; il suo spirito burocratico era perfettamente adatto a queste funzioni. Un suo scolaro, poi suo successore nell'Ufficio ricorda in una lettera quale rigidità e fermezza Hegel mostrasse di fronte agli scolari. (Rosenkranz, pag. 246-254). Anche l'insegnamento della filosofia nel Liceo, costringendolo a ricapitolare con chiarezza le sue idee, non fu inutile al suo spirio: la sistemazione della sua dottrina fu migliorata e rinnovata (Rosenkranz, pag. 256-258).

Il fatto più notevole di questo periodo fu il suo matrimonio. Il suo carattere solido, pacifico, alieno dalle passioni, borghese, ve lo inclinava. Sposò una signorina nobile di Norimberga, Maria von Turcher, di vent'anni, nel settembre 1811. L'unione fu felice. Rosen-

kranz pubblicò i versi e le sue lettere d'amore, in cui si confondono le espressioni di un sentimento appassionato e le pedanterie filosofiche. Hegel portò nella casa quelle cure minuziose e quella razionalità che portava nella filosofia: a Berlino ci sono ancora i calendari dove Hegel notava regolarmente le spese di casa: la vita, anche nel periodo di massimo splendore, era semplice, borghese; l'alloggio, nota Rosenkranz, non aveva anticamera: nessuna pretesa di eleganza. È caratteristico che nel primo semestre di matrimonio Hegel pubblica la sua *Logica*. Anche le condizioni finanziarie sono migliorate: è promosso *Schulrath* e lo stipendio è elevato a 1500 fiorini. « Il mio fine terreno è raggiunto (scrive nel 1811 a Niethamen), perchè con un impiego ed una brava moglie si ha tutto a questo mondo. Sono le cose principali che un uomo deve aver di mira; il resto non sono più capitoli, solo paragrafi ». Anche questo è caratteristico per la personalità di Hegel.

Ma nello stesso tempo il riflesso dei grandi avvenimenti contemporanei aveva il suo effetto anche sulle condizioni interiori del filosofo. La cultura in Baviera era stata importata e quasi imposta: il paese rimaneva sempre reazionario ed oscurantista. Perciò quando cade Napoleone e subentra in Europa la reazione, in nessun paese essa trionfa così rapidamente come in Baviera. I protestanti chiamati dalla Germania sono avversati e fatti segno ad odiose persecuzioni. Il partito cattolico torna a predominare, e riforna secondo i suoi fini l'ordinamento degli studi. È abolito nei licei l'insegnamento della matematica e della filosofia: Niethamen perde ogni influenza. È naturale che in queste condizioni Hegel volgesse le sue mire verso qualche università. Volge il suo sguardo a Berlino, dove, dopo la morte di Fichte era vacante la cattedra di filosofia e verso Heidelberg, donde il Fries era passato a Jena. Nello stesso tempo era vacante anche la cattedra di eloquenza e di filo-

logia ad Erlangen; Hegel ne fa domanda al governo bavarese. Rettore dell'università ad Heidelberg era il teologo Carlo Daub, ammiratore di Hegel e poi suo seguace, il quale scrisse ad Hegel offrendogli la cattedra di filosofia con lo stipendio di 500 fiorini: alla fine di agosto del 1816 Hegel accettava l'ufficio. Poco più di una settimana dopo gli era offerta anche la cattedra di filologia classica ad Erlangen. Ma Hegel era già deciso per Heidelberg ed ivi cominciò nell'inverno 1816 le sue lezioni. Come il periodo jenese è caratterizzato dalla Fenomenologia, così il periodo norimberghese dalla *Logica* (la cosidetta « grande logica ») edita in due volumi dal 1812 al 1816.

A questo periodo appartengono anche le lezioni da lui tenute nel liceo di Norimberga, e pubblicate nel vol. XVIII delle opere col titolo di « *Propedeutica Filosofica* ».

Meritano infine di essere ricordati anche i discorsi rettorali tenuti da lui alla chiusura dell'anno, nel 1809 (6-10-11-13-15). Sono discorsi ufficiali nei quali è notato ripetutamente l'alto apprezzamento dell'elemento classico nell'educazione moderna.

### *Hegel ad Heidelberga: suoi rapporti con Jacobi.*

L'attività di docente ad Heidelberg fu intensa: comincia le lezioni nel semestre d'inverno del 1816 e legge in media 16 ore per settimana. Il concorso degli scolari era mediocre; nel primo corso si trovò di fronte a quattro scolari: più tardi il numero crebbe da venti a trenta. Tuttavia comincia ad avere qualche discepolo: il primo è Federico Guglielmo Hinrichs, che nel 1819 ottenne ad Heidelberg la docenza e fu il primo a propugnare dalla cattedra le dottrine di Hegel. Fu poi più tardi

professore ad Halle ed iniziò la numerosa schiera di professori hegeliani delle università tedesche. Anche tra i colleghi trova qualche seguace, nella facoltà telogica il Daub, che era rettore di università ed aveva cooperato alla chiamata di Hegel, aveva tenuto dietro al corso della filosofia da Kant a Schelling e aveva imparato a conoscere Hegel. Continuò a professarne le dottrine anche dopo la partenza di Hegel e tenne all'università di Heidelberg dei corsi sulla sua filosofia.

L'opera più importante di questo periodo è la « *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* », apparsa nel 1817, che doveva servire di testo alle sue lezioni.

Altre pubblicazioni notevoli di questo periodo, apparse negli *Heidelberger Jahrbücher* sono le recensioni di due volumi delle opere di Jacobi, apparse dal 1812 al 1816. Hegel aveva già acremente censurato la filosofia di Jacobi nel giornale critico di Schelling: ma ora le cose erano mutate. Tra Jacobi e Schelling era nata a Monaco dove erano entrambi, una mortale inimicizia: Hegel invece aveva per via di Niethamen fatta la conoscenza personale di Jacobi e ne era amico. Quindi la sua recensione ha un altro tono: mette in rilievo con riverenza e cortesia l'elemento comune senza toccare ciò che li separa (Werke, XVI, 203-218; XVII, 3-37). Un altro scritto ivi apparso è quello « *Sugli atti della Dieta provinciale del regno di Würtemberg* » (negli anni 1815-16), apparsi poi nelle opere (Werke, XVI, 219-360).

Anche il ducato di Würtemberg nell'epoca napoleonica si era ingrandito e trasformato in regno; questo e lo spirito dei tempi rendevano necessario anche un assestamento della costituzione interna. Il re Federico I del Wurtembeg aveva nel 1815 data una specie di costituzione ai suoi popoli, ed in base ad essa aveva convocata la Dieta, l'assemblea dei rappresentanti. Ma questi obbedendo allo spirito reazionario del tempo avevano ricusato la costituzione offerta e volevano la reinte-

grazione dell'antico diritto dell'antica costituzione feudale. Così era nato un dissidio fra il re che voleva la costituzione e il pópolo che sosteneva la Dieta e voleva la reintegrazione dello Stato antico. Hegel prende parte per il governo in pro della costituzione: il suo scritto è una vera trattazione filosofica che critica anche la costituzione ed ha cose profonde specie in rapporto alla concezione atomistica sul tipo francese che considera lo stato non come organizzazione, ma come un insieme, una molteplicità caotica di cittadini-elettori.

Non bisogna tuttavia tacere che Hegel era qui intervenuto, come pare, per incarico del ministro che aveva promesso ad Hegel il cancellierato dell'Università di Tubinga: Hegel aspirava ad uscire dall'insegnamento ed entrare nell'amministrazione. La chiamata a Berlino avvenuta nell'estate del 1818, doveva mandare a vuoto questo progetto.

### *Hegel a Berlino*

Anche qui sono le condizioni esteriori, politiche, che si riflettono nella vita del nostro filosofo. La Prussia durante l'oppressione napoleonica aveva seguito un indirizzo liberale, favorevole alla cultura. Il re, dopo la disfatta, aveva dette le nobili parole: « che lo Stato doveva sostituire con le forze spirituali ciò che aveva perduto in forza fisica ». In mezzo a gravi ristrettezze è fondata nel 1809 l'università di Berlino, e vi sono chiamati i nomi più insigni: Scleiermacher, Savigny, Niebuhr, Fichte; nel 1811 l'antica università di Francoforte s. Oder è trasportata a Breslau; nel 1813 è restaurata l'antica università di Halle. L'educazione nazionale diventa una cura essenziale dello Stato; nelle sue « *Reden* » nel 1808 Fichte non fa che esprimere una delle

aspirazioni dello stato prussiano. Questo spirito penetra nella gioventù universitaria con lo spirito patriottico ed il desiderio di riforme; in tal senso è inspirata la « Burchemschaft », nuova società fondata a Jena nel 1815 ed estesa presto a tutte le università. Nelle famose feste della Wartburg del 1817 è celebrata la patria tedesca e la libertà, e sono abbruciati gli scritti di Kotzebue e di altri retrogradi. Ma anche in Germania si abbatte dopo il 1815, come dappertutto la reazione, ed essa parte dal Governo.

Specialmente dopo il '19 il re di Prussia, estremamente irritato per l'attentato dello studente Karl Lud. Sand su Kotzebue, passa completamente dalla parte di Metternich e della reazione più feroce.

Il teologo de Wette, professore a Berlino, che, come conoscente della madre di Sand, le aveva mandato, dopo l'esecuzione, una lettera di consolazione, è destituito. Le università e la gioventù sono posti sotto la più rigorosa sorveglianza, e così anche le lezioni dei professori: le prediche di Schleiermacher sono vigilate da un funzionario di polizia. Segno di grande reazione, la edizione dei discorsi di Fichte nel 1824 è proibita. Il re di Prussia esita un istante a sopprimere l'università di Halle, allora fondata. Strumento di questa reazione è, in Prussia, il ministro von Altenstein, il primo ministro della pubblica istruzione nel regno di Prussia (dal 1817 è separato dal ministro dell'interno). Era un coetaneo di Hegel di vecchia nobiltà venuto su nell'amministrazione dello stato. Egli si preoccupa anche che nelle università venga insegnata una sola dottrina e nessuna sembra migliore di quella di Hegel. La filosofia di Hegel con la sua divinizzazione del presente e del reale ha un carattere reazionario: forse a questo si aggiungeva anche la fiducia che ispirava sotto questo rispetto la persona. Uno dei primi atti di Altenstein fu la chiamata di Hegel alla cattedra di Berlino, ancora

vacante dopo la morte di Fichte (dicembre 1817). Hegel aveva un tempo avversato l'assolutismo militaristico della Prussia, ma ora le sue opinioni si sono mutate; la Prussia gli sembra ora l'ideale dello stato educatore. D'altra parte l'università di Heidelberg era un ambiente troppo meschino perchè egli potesse sperare di crearsi un centro di diffusione della sua filosofia. E forse Berlino gli apparì anche come una sede che gli avrebbe permesso di entrare nella pratica della politica che era sempre stato un sogno da lui accarezzato (v. il passo caratteristico della domanda di congedo in Rosenkranz, pag. 318). Quindi accetta l'offerta che gli è fatta con le migliori condizioni (2000 talleri): la sorella stessa del ministro si occupa di cercargli l'alloggio. Favorevole alla chiamata di Hegel è anche il suo collega Guglielmo Federico Solger, più giovane di Hegel di dieci anni, già professore nell'università di Francoforte sull'Oder, poi titolare di una delle due cattedre di filosofia all'Università di Berlino. Era un romantico, un pessimista: fu collega di Hegel solo per un anno: morì nel 1819. I suoi scritti furono raccolti e pubblicati con le lettere, dal Tieck nel 1826.

Hegel comincia le sue lezioni nel 28 ottobre 1818 con una prolusione che è pubblicata in capo alla sua *Enciclopedia* (Werke, VI, pagine XXXV-XL). Fa circa dieci lezioni per settimana sulla *Filosofia del diritto* e sull'*Enciclopedia*.

Faceva abitualmente lezione dalle sedici alle diciotto; più tardi dalle undici alle tredici. Che i suoi corsi dovessero chiamargli intorno una turba di scolari ed avere grande successo, è naturale. Era anzitutto il più grande sistema di filosofia, esplicito in tutte le sue parti, dopo quello di Wolff: poi era il filosofo ufficiale, amico del ministro ed onnipotente nel ministero. La sua filosofia diviene di moda; alle sue lezioni accorrono uomini di ogni condizioni, studenti da ogni parte della

Germania. L'Hegelianismo diventa un mezzo per far carriera per raccomandarsi al ministero. I suoi discepoli istituiscono dei ripetitori e corsi di conversazione sulla sua filosofia: dal 1823 in poi vi sono liberi docenti che tengono dei corsi sulla sua filosofia. Tra i suoi uditori di Berlino si nota Leopold von Henning, uno dei primi liberi docenti hegeliani, Edoardo Gans, un giurista, professore di diritto romano a Berlino, Filippo Marheineke, professore di teologia a Berlino, Carlo Lodovico Michelet (1801-94) l'ultimo degli hegeliani, che ancora nel 1892 insegnava a Berlino. I suoi più illustri discepoli sono storici della filosofia: Giov. Edoardo Erdmann (1803-92) professore ad Halle, Carlo Rosenkranz (1805-79) editore di Kant, biografo di Hegel, Zeller, Kumo Fischer. I suoi più geniali discepoli sono quelli che ne continuarono e svolsero l'indirizzo verso sinistra, in senso naturalistico, Strauss, Feuerbach, ed. attraverso Feuerbach, Carlo Marx. Strauss (1808-74) era venuto nell'inverno del 1831 a Berlino per sentire Hegel e Schleiermacher, ed ebbe il dolore di apprendere dalla bocca stessa di Schleiermacher la morte di Hegel. Feuerbach (1804-72) udì Hegel a Berlino nel 1824-26 e si convinse della inconciliabilità di questa filosofia con ogni idea religiosa; prende la libera docenza nel 1828; con una dimostrazione « *De ratione una, universali, infinita* » che manda con una lettera reverente al maestro; e nel 1830 pubblica i suoi « *Pensieri sulla morte e sulla immortalità* » in cui dal punto di vista panteistico, respinge ogni credenza nell'immortalità. Hegel non rispose alla sua lettera; ma indubbiamente Feuerbach non faceva che svolgere e popolarizzare le conseguenze implicite nella dottrina di Hegel.

Nonostante tutti gli sforzi di Hegel per dare un carattere ufficioso alla sua filosofia, non fu soltanto Feuerbach a vederne le conseguenze irreligiose. Dal campo ecclesiastico e specialmente dal campo cattolico,

pervengono al ministro denunzie; si pubblicano libelli in cui è messo in luce il carattere irreligioso della sua dottrina. Hegel affetta di difendersi con disprezzo (Rosenkranz, pag. 392). Del resto anche il suo atteggiamento personale concorre a creargli antipatie ed inimicizie. Il suo tono era intollerante e tirannico; e più arroganti di lui erano i suoi scolari, per i quali non vi era che una filosofia, l'hegeliana, ed ogni altro principio era considerato con disprezzo come un momento superato. O si era un hegeliano, od un barbaro, un idiota. I più arroganti erano naturalmente i più vuoti (dice il Rosenkranz), i quali pretendevano qualche volta ammaestrare anche il maestro e si attiravano così delle solenni lavate di capo.

Tutto questo traffico aveva finito per gettare, fin dai tempi di Hegel un po' di discredito sulla sua scuola e sulla sua filosofia.

Poste queste attitudini non è meraviglia che con Schleiermacher, suo collega all'università, si mantenesse in rapporti molto freddi, i quali, specialmente per merito di Schleiermacher, non degenerarono mai in ostilità aperte. Il riserbo celava però la opposizione recisa di due personalità rivali ed irriducibili. Nella prefazione al libro di un suo discepolo « *Sulla religione in stretto rapporto colla scienza* » (1822) dell'Hinrichs, Hegel aveva trattato con scherno la teoria di Schleiermacher sul sentimento. Il cane, dice Hegel, sarebbe allora il miglior cristiano, perchè nessuno più di lui sente la dipendenza dall'uomo. Schleiermacher non la perdonò più ad Hegel, ed impedì che facesse parte dell'Accademia delle Scienze di Berlino. Hegel, alla sua volta, nell'occasione della fondazione d'una rivista, avendo un presente accennato alla convenienza che vi fosse chiamato a collaborare anche Schleiermacher, diede in escandescenze, dichiarando che in tal caso ne sarebbe uscito.

Brutti episodi sono anche la denunzia di Fries e la

espulsione di Beneke dall'Università di Berlino. Fries era stato sospeso dalle funzioni per la sua partecipazione alle feste Wartburg. Hegel nella prefazione alla *Filosofia del diritto* lo attacca per nome, designandolo all'attenzione del governo: ciò che sollevò allora una generale indignazione. Un anonimo rimproverò acerbamente Hegel in una rivista per questo atto di Maramaldo: Hegel, come impiegato prussiano, chiede protezione al ministro: il quale ebbe il buon senso di consigliare Hegel di adire le vie giudiziarie, ciò che Hegel non fece. Una delle preoccupazioni di Hegel era anche di allontanare dall'università tutti quelli che non gli erano ligi, come di promuovere con tutti i mezzi i suoi scolari. « Hegel (scrive G. d'Humboldt) non è dei filosofi che lasciano che le idee facciano la loro strada; egli si fa una scuola, e vuol farsela con intenzione ». (*Rosenkranz*, op. cit., pag. 3-8).

Un giovane libero docente, Eduard Beneke (1798-1854) insegnava a Berlino dal 1821 una filosofia fondata sulla psicologia empirica, e combatteva recisamente tutto l'indirizzo idealistico da Kant ad Hegel. Nel '22 gli è tolta la docenza. Non abbiamo finora documenti ufficiali per attribuire il fatto ad Hegel, ma sta che due suoi fedeli discepoli, il Rosenkranz e Giovanni Eerdmann, glielo attribuiscono, ed il funzionario che sovraintendeva all'università, Giov. Schultz, era in tutto consigliato e diretto da Hegel: ora, nella relazione che abbiamo ancora, G. Schultz è accanitissimo contro E. Beneke, a causa del suo indirizzo filosofico.

Le più alte personalità del tempo trattano con Hegel come con una potenza. Goethe, che già lo aveva favorito a Jena, gli scrive a Berlino e gli raccomanda dei giovani. Hegel alla sua volta adula abilmente Goethe, interessandosi alla sua teoria dei colori, a cui Goethe teneva tanto, e per cui era già stato in relazione con Schopenhauer.

Nel 1827 Hegel visitò Goethe a Weimar, dove rimase tre giorni. Notevoli sono anche i suoi rapporti con Cousin, il quale aveva già conosciuto Hegel ad Heidelberg, nei suoi due viaggi in Germania, come precettore di un figlio del Duca di Montebello, nel 1817-18, e si era compiaciuto del suo accordo nelle idee politiche d'un liberalismo moderno.

Già allora aveva cercato di penetrarne la filosofia leggendo con l'aiuto di uno scolaro di Hegel l'*Enciclopedia,* senza capirne molto. In seguito aveva continuato a tenere con Hegel una corrispodenza cordiale. Intanto Cousin nel 1820, come politicamente sospetto, aveva dovuto interrompere il suo insegnamento: interruzione durata otto anni. Ne approfittò per tornare in Germania nel 1824, dove fu arrestato a Dresda come sospetto. Fu tosto liberato anche per intromissione di Hegel, e rimase più di sei mesi a Berlino, cercando di assimilarsi la filosofia hegeliana, ma più che altro egli cercava di soddisfare, con una ostentata e superficiale notizia della filosofia tedesca, la sua ambizione, che era di troneggiare col suo spiritualismo eclettico, sopra la filosofia francese. Fine che nonostante il suo scarso valore morale e la sua non grande genialità filosofica, raggiunse, conservando con l'influenza politica, una specie di dominio sulla filosofia ufficiale francese, per più di venti anni.

Con Hegel, Cousin rimase in corrispondenza costante anche dopo il 1830, dopo di essere diventato senatore e ministro. Tratta Hegel come un maestro: « Io attendo la vostra Enciclopedia (gli scrive), io ne coglierò sempre qualche cosa, e cercherò di adattare alla mia statura alcuni brandelli dei vostri grandi pensieri ». Nel '27 Hegel rivede Cousin a Parigi. Cousin gli fece gli onori della capitale, e lo accompagnò nel ritorno fino a Colonia (Cousin, *Ricordi di Germania,* in *Revue des Deux Mondes,* 1866). Ciò non tolse che dopo la morte di Hegel, Cousin si attaccasse al suo nemico Schelling:

allora dichiarò di aver trovato Hegel come per caso, senza cercarlo, e si dà l'aria di averlo scoperto e rivelato ai tedescri. Nel '53 pubblica una nuova edizione dei suoi frammenti con una prefazione di Schelling, che suonava scherno e disprezzo per Hegel. E tuttavia quante lettere piene di riverenza e devozione aveva scritto Cousin ad Hegel! Un discepolo di Hegel, l'Hinrichs, risponde al Cousin, mostrandogli che egli non aveva capito nulla di tutta la nuova filosofia tedesca.

Il viaggio a Parigi non fu il solo che egli fece per distrarsi dalle fatiche della scuola. Nel 1822 aveva visitato l'Olanda, dove aveva trovato il Dottor Ghest, suo antico scolaro a Jena, che aveva sempre conservato un commovente attaccamento per il suo maestro; a Bruxelles visitò Carnot, l'antico convenzionale. Noi abbiamo la lettera alla moglie, alla quale dà la relazione del suo viaggio e delle cose vedute.

Nel 1824 visita Vienna, dove si compiace molto dell'opera italiana. Nel 1829 visita Carlsbad e Praga. A Carlsbad si incontra per caso con Schelling, col quale passa due giorni in cordiale rapporto. Hegel si trovava all'apogeo della fama. Intorno a lui si accalcano gli scolari ed i seguaci: tutto sembra piegarsi dinanzi a lui. Non gli mancano onori, adulazioni, feste. Era, dice Varnhugen, la pietra angolare dell'Università di Berlino, la chiave di volta di tutto un indirizzo culturale che aveva l'aspetto di un vero partito. Lo stato prussiano era hegeliano: l'hegelianismo era la dottrina di Stato. I discepoli si preoccupano sinceramente di quello che sarebbe stata la storia dell'umanità ora che con Hegel lo spirito del mondo era giunto alla piena coscienza di sè stesso. Oltre a molteplici uffici ed incarichi governativi, Hegel resse nel 1829-30 l'ufficio di direttore dell'università di Berlino. In questa pienezza della fama e delle forze doveva sorprenderlo la morte.

Nell'estate del 1831 Berlino era stata per la prima

volta visitata dal colera. Hegel si era colla famiglia ritirato in campagna. Verso l'autunno, essendo l'epidemia già quasi scomparsa, Hegel torna a Berlino e riprende le lezioni al 10 novembre. Il giorno 13 si ammala e il 14 muore. (115 anni precisi dopo la morte di Leibniz). Fu sepolto il giorno 16, con grandi onori, vicino alla tomba di Fichte.

Tutta la città ne fu colpita come da una sventura pubblica. Fu celebrato con onori quasi divini, fu paragonato al Logos. Furono chiamati beati gli uomini che avevano avuto fra loro un tale uomo. Egli era scomparso nel momento più alto della sua gloria.

Le sue pubblicazioni del periodo berlinese, comprendono otto articoli critici pubblicati nella rivista fondata da lui e dai suoi scolari nel 1821, col titolo di « *Annali di Critica Scientifica* », Hegel voleva avere a Berlino una rivista che propugnasse la sua dottrina ed aveva cercato di indurre il Ministro a fondare una rivista ufficiale: ma il ministro non aveva voluto saperne.

Per opera del Gans e del libraio Cotta riuscì ad avere una rivista propria (era chiamata *Hegels-Zeitung*) che diventò nuovo e valido mezzo di dominio specialmente sulla gioventù. Scienziati, letterati e filosofi andarono naturalmente a gara a sottoporre le loro nuove produzioni all'arbitro del momento ed a conciliarsene il favore. La rivista durò fino al 1846. Egli ci pubblicò una critica di Haman ed altre recensioni di minor conto.

L'opera capitale di questo periodo è la *Filosofia del diritto* pubblicata nel 1821, in cui riassume e sistematizza le idee politiche che era venuto solgendo nei vari scritti sulle condizioni della Germania.

Infine uno scritto sul Reform-Bill inglese del 1831.

Le circoscrizioni elettorali erano, per le mutate condizioni, tali, che vi erano villaggi con pochi elettori che avevano diritto ad un seggio, mentre città popolose come Manchester ne erano escluse. Si trattava di una ri-

forma delle circoscrizioni elettorali. I conservatori vi si opposero e la riforma passò nel 1832 con difficoltà. Wellington diceva che le Camere elette con le antiche circoscrizioni erano buone, e che dai piccoli collegi con pochi elettori, facilmente comperabili, erano usciti uomini di Stato. Temeva che le elezioni nuove portassero il trionfo della democrazia.

Hegel contrariamente alla tesi sostenuta pel Würtemberg, difende la tesi conservatrice esprimendo anch'egli il timore che le nuove elezioni portassero su uomini nuovi, rappresentanti di principi democratici come in Francia dopo il 1830.

Questa fu l'ultima pubblicazione di Hegel.

### *Carattere morale ed intellettuale.*

Hegel ha del tedesco meridionale. Il Rosenkranz ce lo dipinse di umore gioviale, aperto, socievole: da giovane aveva partecipato alla vita studentesca con tutte le sue distrazioni (vedi il quadro che ne traccia sotto una luce favorevole l'Hotho, nei *Vorstudien* 1835, riferito in gran parte dal Caird «*Hegel*», traduz. it., pag. 92-93).

Non aveva l'arroganza chiusa del tedesco del Nord: a Berlino nel periodo del suo splendore era facilmente accessibile a persone di ogni grado. Sapeva anche essere uomo di mondo e conversare di mode con le signore. Nei suoi viaggi a Parigi ed a Vienna, fa relazioni alla sua signora sulle mode correnti: soleva sempre scegliere egli stesso con cura le toilettes, da offrire in regalo alla sua signora. La stessa semplicità aveva nella persona e nella casa: sebbene avesse sposato una signora di casato nobile, la sua casa, il suo tenore di vita furono sempre semplici e senza ricercatezze o vanità. Ma que-

sto naturale bonario e semplice nascondeva un'energia che era anche torbida e dura all'occasione.

Aveva una grande riserva d'ira e di durezza, e nell'investire come nell'odiare era terribile. Con quelli che si trovavano con lui in opposizione, non voleva nemmeno rapporti personali: aveva contro i suoi avversari la durezza implacabile di Fichte. Uno dei peggiori aspetti del suo carattere è appunto questa mancanza di bontà e di giustizia, che si traduce nella sua carriera filosofica in ispirito d'intolleranza e di soprafazione. Già agli inizi questa intolleranza gli serve come mezzo per farsi strada: la sua regola di critica è che non bisogna dar quartiere agli avversari. Quando più tardi fu quasi onnipotente, la sua regola fu che solo i suoi scolari avevano diritto di esistere; quindi era buono ogni mezzo per esaltarli, come per deprimere ed allontanare gli avversari. Si capisce che per ottenere una cattedra bisognava essere hegeliani o almeno avere la vernice hegeliana. Quindi cattedre o premi sono dispensati a nullità ora dimenticate, solo perchè erano suoi fedeli; invece combatte con tenacia i giovani di altro indirizzo.

Anche contro i morti è implacabile: egli non amava che gli si parlasse bene di Fichte. Intellettualmente non fu un geniale: la sua filosofia è stata una conquista della sua ferrea volontà. Non ebbe nessun accenno di genialità precoce: anche nelle sue carte di giovinezza non vi è nulla che faccia presagire la sua futura grandezza. Gli mancava il sentimento della natura: in fondo è una natura non religiosa. Anzi, fino agli ultimi anni mostra sempre una specie d antipatia contro ogni forma di soggettivismo geniale.

« La natura (diceva con un poco di dispetto Schelling) sembra averlo predestinato ad essere un nuovo Wolff; perciò quasi per istinto ha messo nella sua filosofia al posto del reale e del vivente, il concetto ». Anche la sua filosofia ha questo carattere: il suo sistema è

un'enciclopedia, in cui la filosofia si associa all'erudizione, e almeno apparentemente, all'oggettività scientifica. Non fu veramente un filosofo per vocazione ma per volontà e quasi per ufficio. E questa sua volontà è stata veramente meravigliosa, come meravigliosa è l'operosità che mostra fin dai primi anni nel leggere e nel fare estratti. Noi abbiamo ancora i manoscritti del suo periodo di studio a Tubinga: sono schede che portano in testa in grosse lettere l'argomento dell'estratto: Hegel le ordinava poi alfabeticamente. Essi abbracciano libri d'ogni materia: storici, filologici, filosofici. E questa abitudine Hegel la conserva per tutta la vita: è incredibile la quantità di libri e di riviste che Hegel ha trovato il tempo di compendiare ne' suoi excerpta, mescolandovi le sue critiche e riflessioni, gran parte delle quali passano poi nelle sue opere maggiori. Ancora nello ultimo periodo a Berlino sunteggia la simbolica di Creuzer, sunteggia e commenta la Dogmatica di Scheleiermacher, senza contare gli estratti di giornali inglesi e francesi o tedeschi. Per tutta la sua vita ha lavorato ad appropriarsi un materiale vastissimo con una diligenza ed una obbiettività ammirabili. E colla stessa diligenza e maturità sono stese le sue opere; le opere di Schelling sono improvvisazioni geniali con tutte le deficienze che hanno le improvvisazioni. Invece le opere di Hegel sono opere lungamente elaborate secondo un disegno, con lentezza e sicurezza. Nelle forma Hegel è tra i filosofi più oscuri e più infelici. Il suo stile è serrato, denso, e quando si è penetrata la ruvida scorza, anche abbastanza chiaro: ma la scorza è dura a penetrarsi, e qualche volta impenetrabile. A che cosa è dovuto questo? In parte certo alla natura della sua filosofia che si muove continuamente nel regno delle astrazioni. Il mondo è per lui una creazione della ragione ed un tessuto di concetti della ragione: il suo sforzo è di determinare e di concatenare fra loro i concetti, purificandoli da ogni ele-

mento concreto sensibile. Ed in quest'opera sua Hegel esplica una potenza veramente ammirevole di astrazione; ma non dobbiamo nemmeno meravigliarci se in questo sforzo verso l'impossibile, invece di concetti abbiamo astrazioni evanescenti, dal contenuto nebuloso che riluttano ad ogni chiara definizione. D'altra parte questa è una esigenza del suo metodo: le sue deduzioni, i suoi passaggi sarebbero impossibili se i suoi concetti fossero chiaramente definiti. I passaggi dialettici sono il più delle volte passaggi sofistici.

Ma questa oscurità inerente al suo pensiero si complica anche con un'oscurità quasi voluta per una specie di esoterismo, quasi di ripugnanza di presentare il proprio pensiero con semplicità e con chiarezza. Egli che pure aveva con chiaroveggenza additato e biasimato questo abuso in Schelling e discepoli, ed aveva proclamato la filosofia dover essere accessibile alla ragione di tutti, non solo di un piccolo numero di iniziati, scrive poi in modo da essere veramente inintelligibile a chi non è iniziato alla sua terminologia. Nessuno vorrà negare che l'abuso di terminologia e di formalismo sono in Hegel al di là di ciò che sia necessario. Si aggiunga ancora infine una vera incapacità congenita di esprimere con chiarezza il pensato. Questo valeva in lui anche come parlatore. A differenza di Schelling, Hegel era un parlatore stentato e faticoso. La dizione non era elegante, la pronunzia sentiva sempre il dialetto svevo (Rosenkranz 360-330). Carlo von March (1800-1830) che assistette a qualcuna delle sue lezioni, scrive: « Egli si arrestava spesso, ricominciava, cercava la parola, finchè alla fine il suo pensiero si faceva strada anche per mezzo delle più strane ed inusitate espressioni ». Così è anche la sua esposizione: lunga e faticosa, distesa di astrazioni oscure, interrotte di tanto in tanto da immagini poetiche grandiose, in cui come in uno sforzo supremo, sembra farsi strada il suo pensiero;

ma sono lampi improvvisi che spesso lasciano una oscurità maggiore di prima. Questa lotta con l'espressione, questa difficoltà di trovare una veste adeguata al pensiero, si accentua cogli anni e gli rende penosa anche l'espressione per iscritto; nessun manoscritto è così travagliato, rifatto, ricorretto come le brutte copie delle lettere del periodo berlinese. Come mai Hegel nonostante questa sua oscurità ha potuto avere una così larga influenza? Ciò è dovuto, oltre che alle cause esteriori accennate, anche al fatto che egli per il primo, dopo Wolff, presenta un sistema compiuto di filosofia. Ma in parte anche alle tendenze della sua dottrina che rispecchiano le tendenze del suo tempo ed a cui egli seppe dare la più completa e la più profonda espressione.

## Capitolo II.

# GLI ANTECEDENTI

*Hegel non è un kantiano: punti dai quali dipende da Kant.*

Hegel è generalmente posto come il continuatore e l'ultimo grande innovatore dell'idealismo kantiano; Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

Ora questo è radicalmente falso: Hegel è uno straniero in questo indirizzo. Il suo spirito laborioso si è appropriato la cultura filosofica del tempo e subisce l'azione dei suoi grandi predecessori. In fondo si può così poco dire che Hegel sia un continuatore di Kant e di Fichte, come, per esempio, che Spinoza sia stato un continuatore di Descartes. Hegel era una personalità eccezionalmente autonoma, e si era formato da sè in silenzio: e l'azione che si era fatta più profondamente sentire nella formazione del suo spirito non era quella di Kant e di Fichte ma quella del naturalismo greco e dell'illuminismo del secolo XVIII.

Hegel dipende da Kant in due punti: *il primo è la premessa idealistica del carattere spirituale della realtà immediata.* Kant aveva raccolto attraverso Leibniz questo principio cartesiano e lo aveva rinsaldato e perfezionato col suo concetto della costituzione trascendentale della realtà. Questa è la ragione per cui Kant pole-

mizza contro Descartes e Berkeley e assimila il loro idealismo all'illusionismo: per essi non poteva esserci (secondo Kant) criterio di distinzione fra la realtà e l'apparenza essendo l'una e l'altra solo rappresentazioni.

Col concetto della costituzione trascendentale della realtà si introduce invece un principio di distinzione fra l'apparenza e la realtà oggettiva empirica; questa è l'esperienza che si accorda con le leggi logiche costitutive. La realtà è la rappresentazione della coscienza umana generica, e perciò ha valore obbiettivo: l'apparenza è la rappresentazione puramente subbiettiva che contraddice alle leggi intellettive costituenti l'ossatura logica del reale. Il principio che il mondo è creazione spirituale è del resto un tacito presupposto di tutta la filosofia posteriore a Kant.

*Il secondo punto è quello dell'organizzazione razionale dell'esperienza, il principio dell'idealismo trascendentale.*

L'esperienza non è solo esperienza nel senso che sia un rispecchiarsi passivo, come un sogno od una fantasmagoria, ma è creazione dello spirito: ha una specie di ossatura logica che è creata dalla coscienza, in cui tutti gli spiriti individuali si accordano. Kant mise in luce per una specie di analisi i principii di quest'ossatura e ne cercò l'origine nell'io puro, nell'appercezione trascendentale, in quell'attività cioè che in noi unifica la molteplicità dei dati sensibili e che si estrinsecano appunto nell'elaborazione formale del dato. Kant si era anche studiato di giustificare queste leggi non col dedurle da principii ma col mostrare che senza di esse, l'esperienza non sarebbe stata possibile; ed aveva anche dato una certa organizzazione a queste forme o categorie, riattaccandole a tre per tre alle forme del giudizio. Anche Hegel è in questo un kantiano: il mondo intiero è una creazione della ragione, e l'atto primo di questa ragione è la costituzione in

astratto di quelle leggi supreme che reggono la realtà naturale, come la realtà spirituale. Anzi nella prima redazione del sistema non è difficile riconoscere in alcun punto reminiscenze di classificazioni kantiane.

### *Visione simbolica della conoscenza kantiana in Reinhold, Maimon e Fichte.*

Ma Kant aveva lasciato nell'ombra molti gravi problemi: perchè la distinzione del *dato e della forma?* Donde viene il « dato »?

Poi Kant aveva lasciato sussistere l'attività dell'io, come una molteplicità frammentaria. Perchè l'*io* riveste il dato delle forme del senso? Perchè passa alle forme intellettive, ed in quale ordine? Ed una volta costituita l'esperienza, a che cosa deve servire? Quale rapporto vi è fra l'*io teoretico* e l'io pratico? E quale è la successione delle attività pratiche?

L'opera degli immediati successori di Kant, specialmente del più illustre, K. J. Reinhold, fu appunto quella di darci la visione sintetica di tutto questo processo: di mostrare che l'essenza dello spirito umano è un'attività formatrice che per una serie di procedimenti dalle impressioni del senso ci dà il mondo dell'esperienza: e che per mezzo di questa eleva l'io alla conquista dei suoi fini ideali (attività morale e religiosità). Kant secondo Reinhold, aveva analizzata l'esperienza umana presa come dato di fatto, ed aveva con faticosa indagine messo in luce il valore di questa esperienza per servirsi poi dei risultati di questa analisi ad illuminare l'uomo sul fondamento dei suoi doveri e sul vero fine della sua vita. Ma quest'indagine non era stata così faticosa, se non perchè Kant non era risalito sino ai fattori originari della rappresentazione. Se Kant

avesse analizzato il fatto primo della rappresentazione, avrebbe trovato che essa presuppone alcune condizioni fondamentali, le quali, sistematicamente svolte, avrebbero permesso di dedurre tutte le conclusioni della critica kantiana.

Gli intelletti acuti di Maimon e di Fichte videro però ben presto ciò che v'era di superficiale in questo primo tentativo di sistemazione. Porre come primo fatto la rappresentazione vuol dire porre come originaria la dualità di uno spirito e di una cosa in sè, (il soggetto e l'oggetto). Ora il concetto di una cosa in se stessa in questo senso così superficiale contraddice a tutto lo spirito della critica kantiana. Contraddice inoltre a quell'indirizzo monistico-spinozistico che veniva facendosi sempre più vivo nella filosofia tedesca dopo la fine del XVIII secolo.

La diffusione e l'influenza del pensiero spinozistico si eran fatte sempre maggiori: nel senso soprattutto del suo carattere monistico, della sua opposizione al dualismo ortodosso dello spiritualismo e della natura di Dio e del mondo. È importante rilevare che Spinoza fu uno dei primi filosofi studiati da Fichte e che questo studio lasciò in lui un'impronta incancellabile.

Per quanto perciò Fichte vedesse nel problema critico solo l'aspetto gnoseologico, egli lo risolve in accordo con le tendenze monistiche dello spirito suo. Egli risale ben più in alto della dualità originaria del soggetto e dell'oggetto: egli risale sino all'unità originaria di quell'io puro che è il principio della unità di coscienza e che Fichte pose come la realtà prima ed originaria oltre la quale non è dato risalire. Non, naturalmente, l'io individuale: la molteplicità degli individui ne è già un momento posteriore.

È l'io generico di Kant, l'io umano nella sua unità assoluta ed originaria. Da quest'io Fichte deduce

anzitutto per una specie di necessità interiore ehe si traduce in una successione di atti o movimenti successivi, tutto il sistema delle categorie, delle leggi formali della realtà. Kant, dato il suo dualismo di materia e di forma, aveva semplicemente constatato il sistema delle categorie come una successione di compromessi fra l'unità e la molteplicità: ma per Fichte, dato che tutto, anche la materia del conoscere deriva dall'io, le categorie diventano atti interni dell'io stesso, leggi della sua costituzione che si applicano all'esperienza appunto in quanto questa è la *sua* esperienza. Dall'io Fichte deriva in secondo luogo la materia stessa dell'esperienza, l'oggetto, e questo diventa un momento interiore del soggetto. Bisogna eliminare anche ogni ultima traccia, ogni possibilità d'un mondo materiale, ogni concetto oscuro che si presti all'equivoco. Tanto la forma quanto la materia del conoscere sono *nell'io*: fuori dell'io nulla esiste. Ciò che noi consideriamo come realtà esteriore, come oggetto, non esiste in sè come tale, ma solo come momento *dell'io*: è *l'io* che oppone a sè stesso una parte della sua energia per superare sè, per conquistare nella lotta e nella vittoria la pienezza della vita.

Naturalmente non è l'io individuale che crea questa opposizione: l'io individuale è inconcepibile senza il suo mondo di oggetti. È l'io assoluto, che agendo per virtù delle stesse leggi in tutti i soggetti empirici, fa sì che in ciascuno di essi si abbia, nell'atto in cui sorge, l'opposizione dell'io empirico con il suo mondo; mondo che esiste solo per contrapposizione a quel particolare io e per servire di teatro alla sua attività. La natura non ha quindi nessuna realtà in sè per Fichte: in ciò egli si accosta a Berkeley.

In fondo Fichte non si era scostato da Kant quanto egli credeva. Anche per Kant in fondo la materia è creata dallo spirito, e Kant non aveva certo pensato

che questa materia ci venga per i sensi dagli oggetti, perchè solo l'intelletto costituisce gli oggetti. Per Kant la molteplicità del senso era come una forma inferiore di conoscenza e di coscienza, una spiritualità inferiore caratterizzata dall'incoerenza, dalla disgregazione caotica. Il suo contenuto è già una certa realtà: anzi è l'unico modo in cui è originariamente data la realtà assoluta all'uomo. A noi esso appare come un dato: non importa per Kant ricercare se esso sia stato prodotto da una attività antecedente dello spirito, di cui non siamo più consapevoli.

Certo è che esso è il dato originario che l'uomo porta con sè, che abbiamo senza sapere come, senza sapere d'averci contribuito. Ma insieme a questa visione imperfetta e caotica, è dato all'uomo come il presentimento della vera natura della realtà, dell'unità, e questo è la ragione, l'*a priori* che eleva la conoscenza dell'apparenza verso la verità.

*È implicito in questa visione gnoseologica un dualismo metafisico.* Per una specie di peccato originale, di caduta, l'uomo è immerso nel sensibile: il molteplice del senso è, nel processo della conoscenza, anche l'elemento dell'apparenza, della irrealtà: così nell'agire, la materia dell'azione, che si subordina alla legge (gli impulsi sensibili), è anche, di fronte alla legge, la sorgente del male morale. Soltanto il dualismo non si estrinseca in termini assoluti: il molteplice puro non è una materia estrinseca al conoscere, ma un grado inferiore dello stesso conoscere che è un punto di partenza relativo a noi: analogamente l'unità pura non ci è data se non come ideale e in concreto solo come forma del sensibile, la quale se pure non ci permette di conoscere l'intelligibile in sè, ci permette di ordinare il sensibile in modo da operare come esseri di natura intelligibile, cioè di fare qui il nostro dovere con

la speranza di deporre poi là l'imperfezione originaria della nostra attuale natura.

Invece per Fichte tutta l'opposizione è concretata nell'atto iniziale di contrapposizione del non io all'io. Tutta la serie di momenti sucessivi è un processo necessario per cui il non io fa ritorno all'io. Fichte non aveva veramente nelle prime fasi della sua speculazione filosofica preso direttamente di mira questo problema metafisico fondamentale: egli si era sopratutto arrestato al problema del conoscere così come era stato posto da Kant o dai suoi immediati successori, e si era innanzi ogni altra cosa preoccupato di eliminare il concetto ambiguo della cosa in sè e di ricondurre tutto il conoscere alla realtà prima e fondamentale dell'io. Ma quanto più il pensiero suo si volge verso i problemi metafisici e religiosi, tanto più viene in evidenza il motivo eleatico: l'io deve essere qualche cosa di assoluto, di immutabile, di perfetto: che è in aperta contraddizione col complesso del divenire dell'io finito nel processo creatore del mondo. Sotto l'influenza di questo concetto rigoroso dell'unità assoluta tutto il processo, onde ha origine il mondo, non è che un'apparenza la quale si ridissolve nell'assoluto. Ciò che dà origine al processo dialettico non è l'assoluto, il Verbo, l'atto inesplicabile per cui sorge accanto all'Assoluto una dualità che nella creazione della realtà prende coscienza di sè e attraverso a questa fa ritorno all'Assoluto.

*Così compare per la prima volta con Fichte il concetto d'un movimento dialettico dello spirito che si fa molteplicità per ritornar quindi dalla molteplicità all'unità.*

La storia del mondo non è più una sintesi, un'ascensione verso l'unità, ma un processo interiore dell'unità. L'atto originario, per cui nel seno suo si costituisce la dualità dell'io e del non io, è il primo momen-

to di una successione nccessaria di atti onde vengono costituite le leggi formali della realtà e poi il fondamento matcriale di questa realtà stessa: onde in seguito lo spirito finito e il suo movimento ascensivo verso l'unità originaria. In questo Hegel non fa che muoversi, pur innovando, nello schema e nelle forme del pensiero fichtiano; la storia della realtà è anche per lui il proeesso necessario, il movimento dialettico di un'unità spirituale che si fa molteplicità e ritorna da questa in sè stessa: la logica, la natura, il regno dello spirito, sono uno svolgimento ed una sistematizzazione dei tre momenti che troviamo già in Fichte; ma in Hegcl con una differenza fondamentale.

Mentre per Fichte vi è un'opposizione inconciliabile ed inesplicabile tra l'unità assoluta immutabile ed il processo della vita empirica, per Hegel l'unità assoluta è l'unità di tutti i suoi momenti empirici: quindi l'opposizione è un processo interno per cui ogni momento si oppone all'unità ma è quindi in essa risolto, e così per tutti i gradi fino all'unità complessiva chc comprende in sè come momenti essenziali tutte le opposizioni. In Hegel quindi sparisce completamente il dualismo essenziale e latente in Kant ed in Fichte: la sua concezione è rigorosamente monistica. Sebbene egli abbia comune con Fichte il concetto della realtà come processo dialettico, non vi è fra Hegel e Fichte solo una differenza di sviluppo, ma un abisso: la concordanza è solo nella forma esteriore del sistema.

### *Hegel seguendo Schelling si oppone a Fichte.*

Passiamo ad un quarto punto nel quale Hegel si riattacca direttamente a Schelling e nel quale così Hegel come Schelling divergono sostanzialmente dall'i-

dealismo fichtiano (passaggio al cosidetto idealismo obbiettivo). Per Fichte ciò che è veramente reale è l'io assoluto con tutta la successione degli atti necessari, per cui, posta la dualità originaria, esso si spezza nella molteplicità degli io empirici e fa da questa molteplicità ritorno a sè stesso: la natura è solo il correlativo dell'io empirico, il limite che ciascuno di questi pone a se stesso, come una opposizione a sè che è condizione del suo progresso. Certo anche per Fichte la natura ha un fondamento reale: che in fondo è l'io stesso, lo spirito.

Per l'effetto dello sdoppiamento in io e non io, l'io che cosa oppone a sè come non io? L'io stesso nella sua unità: la visione della natura è una traduzione che ha valore oggettivo perchè costituita da tutti gli spiriti finiti secondo leggi universali ed obbiettive. Ma il fondamento della natura è pur sempre nell'io finito; tolti i soggetti umani percipienti cosa resterebbe? L'io assoluto; la natura sparirebbe con essi.

Per Schelling invece la natura è tanto reale quanto lo spirito finito dell'uomo e perciò può stare da sè, è indipendente dall'esistenza dei soggetti umani. Certo per il filosofo che vede a fondo è anch'essa un qualche cosa di spirituale: in essa si esplica quello stesso principio che si esplica poi nello spirito umano e con le stesse leggi: la natura e lo spirito sono due gradi di una scala unica. Così il processo che parte dall'unità assoluta e attraverso l'io finito fa ad essa ritorno, si accresce di una nuova fase: la natura. L'io nel suo passaggio attraverso la molteplicità diventa prima natura e solo attraverso a questa, si risveglia come spirito umano. Il principio delle cose non è più l'io, ma l'identità della natura e dello spirito; l'assoluto che è l'uno e l'altro e si manifesta successivamente come l'uno e poi come l'altro.

Con questo si spezzava la pura corrente idealisti-

ca di Kant e di Fichte: Schelling rinnova il realismo. È un realismo idealistico, vale a dire pone l'essere della realtà sensibile in qualche cosa di ideale; ma questa realtà è fuori del soggetto umano percepiente, tale qual'è nell'oggetto.

Questo ritorno al realismo è uno dei sintomi e degli aspetti di quel vigoroso movimento naturalistico che si disegna verso la fine del secolo XVIII e verso il principio del XIX, accanto all'idealismo kantiano e di cui Hegel è in Germania il massimo rappresentante. Non bisogna dimenticare che noi ci troviamo alla fine del secolo XVIII, in un periodo nel quale accanto al movimento filosofico abbiamo anche un vivo movimento scientifico: nuove scoperte, nuove teorie, nuove ipotesi mutano radicalmente le scienze fisiche e biologiche. L'astronomia aveva nel XVIII secolo, con Newton fissate definitivamente le leggi della meccanica celeste: ciò rende possibile a Kant prima (1755) poi a Laplace (1796) di tracciare la storia del sistema planetario nelle sue origini dalla nebulosa primitiva.

Contemporaneamente Herschell arricchisce l'astronomia con le sue ricerche sul movimento del sistema solare, sulla natura delle nebulose, con la scoperta di Urano; e riassume le sue scoperte nello scritto « *Sulla natura del cielo* ». Maggiori erano stati i progressi nelle scienze chimiche e fisiche. Mentre nel sec. XVII i maggiori progressi si erano fatti nel campo della meccanica e dell'ottica, nel secolo XVIII si iniziano e progrediscono rapidamente gli studi dell'elettricità; verso la fine del secolo abbiamo le scoperte di Galvani (1751) che sollevano tanta meraviglia nei contemporanei, cui seguono le scoperte di Volta sulla pila (1800). Alla fine del sec. XVIII la chimica si rinnova completamente con le ricerche di Priestley (1733-1804) sui gas di Scheclo (1742-1786) e di Lavoisier sui corpi semplici, che met-

tevano fine alla secolare teoria dei quattro corpi fondamentali.

La botanica è sistematizzata da Linneo (1707-78) da Juissieu (1699-1777); Cuvier (1763-1832) fonda l'anatomia comparata e la paleontologia; anche la geologia, che doveva trovare più tardi in Lyell (1830) la sua diritta via, aveva veduto sorgere le prime teorie generali sulla storia della terra, in cui si contendevano la prevalenza nettunisti e plutonisti.

Anche la realtà sociale comincia a essere studiata con metodi scientifici: l'economia politica si costituisce definitivamente come scienza. Tutto questo vario e vivo movimento degli spiriti verso la realtà naturale e sociale ha naturalmente la sua ripercussione anche nella filosofia: il movimento spinozistico ne è un riflesso. In en'epoca nella quale scienza e filosofia non erano ancora così separate come oggi, le scoperte e le teorie scientifiche sono dai filosofi utilizzate nelle loro costruzioni, e dalla filosofia fanno ritorno alle scienze come linee direttive. Senza questo riferimento alle correnti scientifiche del tempo non è possibile comprendere la filosofia schellingiana e spiegarci l'influenza da essa a sua volta esercitata sulla medicina e sulla scienza del tempo.

La realtà della natura è il punto in cui Hegel si riattacca a Schelling, opponendosi a Fichte. Circa i rapporti di Hegel e di Schelling, la questione puramente filosofica si complica, come è noto, con una questione personale. Schelling era più giovane di Hegel: ma era già un maestro celebre quando Hegel era ancora ignoto. Così è che nel 1801 Hegel a Jena viene a porsi come sotto la sua protezione ed a far parte della sua scuola: egli che pure portava da Francoforte il suo sistema ben definito e per tanti rispetti contrastante con le idee di Schelling, dichiara nel suo primo scritto del 1801 che la sola vera filosofia era per lui quel-

la di Schelling. E fa questa dichiarazione senza nulla mutare, senza nulla criticare: « È più schellingiano di Schelling » scrive Haym (op. cit., pag. 152). Egli si esprime colle parole stesse di Schelling e mette in suo servizio la sua potenza di sistematore logico. Le idee di Schelling vi sono esposte in modo migliore che nell'originale: anzi è probabile che Schelling stesso abbia veduto rispecchiato il suo punto di vista con una chiarezza che a lui non era famigliare. Ora come si spiega questo? E come si spiega che dopo un'unione così stretta, sei anni appresso abbia luogo una separazione così sprezzante, una derisione così beffarda delle idee di Schelling? Il problema è un problema puramente personale e non si risolve con troppo onore per Hegel. Che Hegel, venuto a Jena come oscuro gregario, abbia adottato le idee di Schelling lasciando nell'ombra i punti di dissenso, è una questione di opportunità; egli aveva bisogno di un nome, di una etichetta, di un partito in cui schierarsi e farsi conoscere; questo fu per lui la filosofia di Schelling. E ciò si capisce anche meglio osservando come questa comunione di idee si esplica sopratutto per via di un'aspra ed altezzosa polemica contro gli indirizzi divergenti. Ciò a cui l'uno e l'altro miravano, era, attraverso il trionfo delle loro idee, il trionfo della loro personalità, la conquista di onori, uffici, influenze. E tra i due, Schelling era forse il meno antipatico. Schelling. così altezzoso, in modo sproporzionato al valore mediocre dell'opera sua, si comporta verso l'amico ed alleato oscuro con cordialità e sincerità affettusa, mentre Hegel, sempre così deferente prima, ad un tratto, nella prefazione della *Fenomenologia*, si leva contro il suo amico con una insolenza che ne rivela l'animo basso ed infido.

Del resto ciò era naturale; essi si erano uniti per un fine comune esteriore e non elevato; appena mancò questo tratto d'unione, non è da meravigliarsi che si

separassero con amarezza e dimenticassero, dopo il distacco, anche quel poco che l'uno doveva all'altro. Perchè pure ammettendo da parte di Hegel una qualche tacita riserva, certo è che vi fu tra essi un certo accordo, una specie di terreno comune. Che cosa abbia potuto dare l'uno all'altro è difficile determinare: per lungo tempo è stato anche in dubbio chi fosse dei due l'autore di qualcuno degli scritti del *Giornale Critico*. Certo la natura grave e positiva di Hegel dovette agire sopra Schelling e favorire in lui lo spirito di sistematizzazione, per quanto alla sua natura era possibile. Per contro, che Hegel abbia utilizzato più che un'idea geniale di Schelling è anche verosimile. Il punto principale in cui Hegel segue manifestamente Schelling è la concezione realistica della natura, l'opposizione all'idealismo di Kant e di Fichte.

Nel primo scritto pubblicato da Hegel a Jena nel 1801 per prendere posizione, la « *Differenza del sistema di Fichte e di Schelling* » Hegel mette in chiaro rilievo questa contrapposizione. Egli biasima in Fichte quello che egli chiama il suo subbiettivismo, vale a dire il fatto che per Fichte ogni realtà è una costruzione del soggetto, relativa al soggetto empirico. Egli loda, anzi celebra in Fichte il merito di aver concepito il mondo come una produzione del soggetto assoluto, che avviene per una specie di processo dialettico nel seno del soggetto stesso; ma non può consentire che la realtà obbiettiva, naturale e sociale sia solo un limite dell'io individuale. E mentre per Schelling è sopratutto il senso della natura interiore che lo trattiene dal porre la natura come un riflesso subbiettivo, per Hegel è sopratutto il senso della realtà storica, delle grandi unità morali che Hegel non si sente di sacrificare riducendole a puri aggregati individuali, senza consistenza obbiettiva. Hegel si era sempre interessato profondamente ai rivolgimenti sociali della sua età, aveva studia-

te le questioni politiche del tempo, si era occupato di economia; la realtà sociale aveva troppo vivamente occupato il suo spirito perchè egli potesse ridurla ad una funzione dell'io individuale.

Con questo motivo realistico si connettevano anche altri caratteri secondari, certi atteggiamenti spirituali che si connettevano col romanticismo ed in cui non era difficile riconoscere l'influenza di Schelling. Io non voglio qui nulla decidere circa questa contesa denominazione, prendo la parola nel suo senso tradizionale, e considero il romanticismo sopratutto sotto l'aspetto filosofico come ci appare per esempio in Schlegel e Novalis. È filosoficamente una derivazione dell'idealismo di Fichte ed è caratterizzato dall'accentuazione del fattore soggettivo anche nella conoscenza filosofica: quindi l'esaltazione della facoltà fantastica creatrice, sia in quanto rievocatrice d'altre età, sia in quanto vivificatrice della natura: quindi la mescolanza di poesia e di filosofia, l'estetismo filosofico, l'apprezzamento esclusivo della genialità ed il diritto del soggetto geniale, l'atteggiamento ironico di fronte alla legge comune. Il mondo della natura e della storia è reale, ma non è ciò che appare allo spirito comune: è una creazione dello spirito, una serie di momenti di un processo ideale. Che cosa ce lo rivela? Non l'esperienza, non il ragionamento comune che non si eleva al disopra delle timide induzioni scientifiche, e che anche quado vuole elevarsi alla metafisica aveva già avuto in Kant il suo negatore. Dunque è per un atto di intuizione superiore, di visione degli spiriti privilegiati che si rivela questo disegno. Con questo non facevano che seguire l'esempio già dato in parte da Fichte.

Una volta posto che tutto il processo di costituzione dell'esperienza è l'opera di un Io creatore, che per una serie di momenti triadici (tesi, antitesi e sintesi) crea materia, forma, ecc., era pur legittimo richiede-

re: donde ci viene questa sapienza? Fichte risponde: « elevatevi alla coscienza dell'io nella sua purezza e voi sentirete la necessità di questo processo ». È già un appello alla intuizione dell'Io creatore. Schelling ed Hegel esigono di più: bisogna confonderci con l'assoluto, con lo spirito universale e riviverne i momenti: ciò che è possibile soltanto ai privilegiati ai quali questa rivelazione è concessa. Certo quando Hegel si stacca da Schelling sembra pronunciarsi anche contro questo aristocraticismo geniale; la filosofia è per tutti scienza della ragione che è comune a tutti. Questo non vuol dire che tutti vi pervengano, come non tutti arrivano ad essere principi, ma tutti, in principio almeno, possono pervenirvi. E così deride la filosofia ispirata che dogmatizza invece di persuadere con la ragione: al linguaggio oscuro dei mistici verso cui si orienta Schelling, Hegel oppone il linguaggio della ragione (Rosenkranz, pag. 185-6). La verità della scienza, scrive Hegel in un aforismo (citato da Rosenkranz, pag. 541), è una luce tranquilla che tutto illumina ed allieta, un calore che tutto vivifica e dispiega le ricchezze interiori dell'ampiezza della vita. I lampi geniali del pensiero sono come Capaneo che imita questo fuoco celeste e ne fa una forza distruttiva invece di suscitare la vita. Però, nonostante queste parole ragionevoli, in Hegel resta sempre qualche cosa di simile, specialmente nella *Fenomenologia*; sopratutto nella veste fantastica e quasi poetica, nella preziosità del linguaggio oscuro e figurato; nell'attitudine ironica di superiorità, nell'esaltazione aristocratica della visione geniale, nell'atteggiamento dogmatico, nel disprezzo di ogni accomodamento con la ragione comune. E qualche cosa di questo, che confina con la ciarlataneria, resta in tutta la corrente hegeliana.

Però nonostante questo punto comune e questa affinità, resta tra Schelling ed Hegel, sempre, una separazione profonda: la rottura avvenuta fra i due a-

mici è la rivelazione di un dissidio interiore che la alleanza puramente esteriore aveva malamente sopito per un po' di tempo. In fondo Schelling viene dalla corrente kantiana. Per quanto egli fosse venuto meno al rigido idealismo di Kant e di Fichte, egli è pur sempre nell'ispirazione un discepolo di Fichte; il motivo metafisico della sua dottrina è sempre ancora il motto di Fichte: « dall'uno per il molteplice all'uno ». Schelling ha mutato spesso di dottrina, ed anche le successive esposizioni sono accenni geniali, visioni poetiche audaci, ma poco chiare e precise, a confini non ben determinati, onde è facile trovare in lui motivi opposti, l'immanenza e la trascendenza confuse in una visione grandiosa, ma ambigua. Ma se giudichiamo dalla sua mentalità, dall'indirizzo in cui si è svolta, egli era decisamente orientato verso una concezione trascendente: le speculazioni teosofiche dell'ultimo periodo, sebbene soffrano dello stesso difetto di tutte le opere sue, di essere costruzioni immaginose e non costruzioni severe, sono orientate in questo senso. Hegel invece era in fondo uno straniero al movimento kantiano e fichtiano: egli vi è passato attraverso e ne ha subito l'influenza, ma i motivi fondamentali della sua filosofia vengono dal naturalismo e dal razionalismo. Un assoluto che non sia incarcerato e per così dire organizzato in chiari elementi razionali è per lui oggetto di scherno: è la notte in cui tutte le mucche sono nere. Vi è in lui il senso dell'unità, ma questa unità è immanente, è incarnata nell'ordine razionale della realtà che il nostro pensiero costruisce, non è al di là di esso. Per Schelling l'Assoluto è l'unità nella quale vengono a confondersi tutte le differenze, più che il principio dal quale derivano. Perciò egli dichiara che il finito non può essere spiegato partendo dall'infinito: è solo per una specie di lampo geniale che il filosofo riesce a costruire il processo onde è costituita la real-

tà. Schelling aveva bensì veduto nelle cose finite la manifestazione d'uno spirito infinito: ma egli si limita a fare la storia di questa generazione e di ritrovare, per una specie di divinazione geniale, in tutti i gradi quella specie di impronta, quel processo triadico, che è come il modo essenziale di questa generazione. Ed in questo Schelling procede per mezzo di analogie, d'induzioni forzate, d'immagini poetiche: per lui si tratta, più che di derivare, di ritrovare in tutte le cose il suggello dell'assoluto. Vi è una molteplicità che sgorga, senza che noi sappiamo nè perchè nè come, da un'unità assoluta e che ha per fine di tornare a ricongiungersi con essa: in modo che l'unità è il mero termine ad quem, il punto dove vanno a finire tutte le orme del pensiero e nessuno ne esce. Hegel invece accentua nell'assoluto tanto la molteplicità quanto l'unità; non vi è un'unità astratta che si opponga alle differenze e le annulli in sè; ma un'unità concreta che si realizza appunto nelle differenze e che attraverso lo opposizioni ed i conflitti raggiunge la sua più alta unità possibile. L'unità infinita per Hegel non è se non il finito stesso, visto sotto *specie æternitatis* dalla ragione, nella sua concatenazione: la vita dell'infinito è essa stessa una circolazione senza fine di determinazioni. La legge, per cui ogni determinazione porta con sè la sua negazione, non l'annulla definitivamente dissolvendola nell'infinito, ma è la legge immanente del finito per cui ogni determinazione risolvendosi nel suo contrario ritorna a sè in una realtà superiore che implica in sè l'opposizione e la conciliazione fissata per l'eternità; in modo che invece di una dissoluzione delle cose nel-l'Uno abbiamo una circolazione eterna di determinazioni che è essa stessa l'Uno. Questa concezione mette Hegel dinanzi ad un altro grave compito: mostrare la concatenazione per cui le determinazioni finite si generano, si oppongono e si conciliano nell'unità dello spi-

rito infinito: questo è il processo dialettico che caratterizza la logica hegeliana.

*Bardili e gli antecedenti del pensiero hegeliano: naturalismo e storicismo del sec. XVIII' nat. greco.*

Ma anche in questo punto bisogna accanto a Fichte e Schelling, ricodare tra i precursori di Hegel un altro nome più oscuro: Carlo Goffredo Bardili (nato a Stuttgard, nel 1761) a cui pure Hegel è debitore di un elemento importante, sebbene nelle sue critiche lo abbia trattato con disprezzo e con acrimonia. Per Hegel il mondo è una concatenazione di momenti della ragione, è un processo logico. Quindi l'oggetto vero e proprio della logica non è di descrivere i processi mentali della nostra ragione, ma la descrizione del processo logico che è il processo creativo della realtà, cioè del processo metafisico per eccellenza: la nostra logica è una derivazione, un riflesso di quella logica che è immanente alla realtà ed anzi la costituisce. Perciò logica e metafisica sono una cosa sola. Ora nell'espessione precisa di questa identità, Hegel aveva già avuto un predecessore in Bardili.

C. G. Bardili nutrito di studi filologici e scientifici, penetrato dal pensiero di Kant, dopo alcune opere di minor rilievo, pubblicò nel 1800 un « *Abbozzo di logica prima* », dove sono posti i fondamenti della sua dottrina; Reinhold ne diede nell'*Allgemeine Literaturzeitung* di Jena nel 1800 un esteso e chiaro estratto, in cui celebra Bardili come il più insigne continuatore di Kant. Entrato poi in amicizia con Reinhold, il quale anzi si convertì alla sua dottrina, ricambiò con lui una serie di lettere filosofiche pubblicate da Reinhold stesso nel 1804: e nel 1802-1806 pubblicò in due parti (la seconda però non è del tutto opera sua) una *Philosophische Ele-*

*mentarlehre*, ove è esposta in modo molto più piano la sua dottrina. Bardili parte dalla sua considerazione, che la logica non è qualche cosa che valga solo nel regno del pensiero e non appartenga anche alle cose: il pensiero logico se è qualche cosa di obbiettivo deve corrispondere al processo interiore delle cose stesse. La logica dell'antica maniera, deve quindi cedere il posto alla dialettica che è logica e metafisica nello stesso tempo.

Bardili, sotto l'influenza dei logici wolfiani, identifica il pensare col calcolare e quindi svolge un sistema di dialettica che diverge profondamente dalla dialettica hegeliana. Tuttavia ha con essa più di un punto in comune: e tra essi il concetto fondamentale che l'essere delle cose è pensiero e che noi le conosciamo quando ripetiamo in noi il pensiero che le costituisce. Questo pensiero costitutivo è nelle piante e negli organismi inferiori come un sogno, un pensiero crepuscolare: nell'uomo diventa pensiero cosciente e riflesso che limita, ripete in sè il pensiero delle altre cose e così le conosce. Di più anche secondo Bardili, come secondo Hegel il grado superiore contiene il precedente come il fattore che viene completato e potenziato dal pensiero che riflette su di esso. Bardili considerava Schelling come un plagiatore del suo pensiero: anche senza giungere a questo si deve riconoscere (e lo riconosceva anche l'hegeliano G. E. Erdmann) che Schelling ed Hegel hanno appreso qualche cosa da Bardili.

Noi abbiamo così passato in rassegna i principali elementi che entrano nella costituzione della dottrina hegeliana ma il vero suo spirito è altrove. Da questo punto di vista Hegel non è affatto il continuatore di Kant, Fichte e Schelling; ne è anzi l'antagonista.

Nella vita spirituale tedesca dall'inizio del secolo XIX, si disegnano due tendenze parallele: la tendenza naturalistica, diretta continuazione del pensiero illumi-

nistico che culmina in Hegel e si continua con la sinistra hegeliana per finire nel materialismo: e la tendenza idealistica che si riattacca al platonismo leibniziano, culmina in Kant e Fichte e si continua nei grandi epigoni dell'idealismo, Schelling, Fries, Schleiermacher, Herbart, Schopenauer, e si ricongiunge a noi attraverso Hartmann, Lotze, Spir.

L'antecedente diretto del pensiero hegeliano è dunque nel naturalismo del sec. XVIII; naturalismo storico sopratutto, non fisico; e lo studio delle prime opere teologiche di Hegel mette in luce chiaramente questo punto, che del resto è stato oggi riconosciuto anche dal più penetrante dei suoi biografi, dal Dilthey (*Die Jugengeschichte Hegel's*, pag. 60-88).

Ma questa influenza è stata in Hegel rafforzata da un altro fattore sul quale conviene insistere più lungamente: dall'influenza del naturalismo greco. È forse lo studio della coltura e della filosofia greca che ha lasciato nello spirito di Hegel la traccia più profonda e gli ha fornito più d'un motivo della sua filosofia: è dai greci che ha tolto lo spirito della sua filosofia e della sua morale culminanti nel concetto della società e dello stato. È specialmente nei frammenti teologici di Berna (Nohl, op. cit., pag. 241-342) che incontriamo questo alto apprezzamento della vita e del pensiero greco in confronto della vita e del pensiero cristiano, tanto che il Caird dice che potrebbero intitolarsi: studi sulla religione ebraica e cristiana dal punto di vista di un greco.

L'ebraismo è da lui trattato come una religione servile, puramente esterna, senza nessun vero rapporto con la vita nazionale; il suo concetto della legge imposta da un Signore straniero alla natura dell'uomo appare ad Hegel inferiore anche al concetto greco del fato, che non è arbitrario, esterno, ma è legge d'una realtà di cui anche l'individuo fa parte e perciò non può essere in

fondo a lui ostile: Hegel vede nel fato greco una specie di destino salutare. Il cristianesimo per quanto superiore all'ebraismo è pur sempre, secondo Hegel, inferiore al concetto greco. È una religione negativa che isola dal mondo e che perciò non riesce a fondersi con la vita nazionale dei popoli. Essa resta sempre una pura religione individuale che isola la religione dalla vita e si rinchiude nell'unità spirituale della chiesa, società di uomini viventi solo per la comune vita religiosa e perciò incapace d'un qualunque scopo obbiettivo; perchè se seguisse altre direzioni si renderebbe infedele al suo Dio. Di qui l'atteggiamento sempre dubbio della chiesa di fronte al mondo: inabile a separarsi ma anche incapace di conciliarsi con esso: in fondo la chiesa è sempre opposta ed ostile allo stato.

Di fronte a questa aspirazione trascendente del cristianesimo, Hegel glorifica la visione immanente, naturalistica della vita greca, per cui religione e stato coincidono e l'idea dello stato è la realtà più alta, il fine più alto dell'agire: ivi l'individuo non aspira a conquistare per sè come individuo una vita eterna, ma a sacrificare se stesso a questa vita superiore che è lo stato: per il cittadino greco lo stato è qualche cosa in cui egli vive anche dopo la morte. Il mondo greco appare ad Hegel come un periodo di perfetta armonia fra la volontà dei singoli, la volontà dello stato e la religione dello stato, periodo che è la giovinezza dell'umanità, uno stato di perfezione naturale, ma instabile. Tramontata con l'Impero Romano la libertà dei popoli e trasformato lo stato in un meccanismo burocratico, si comprende come il cittadino abbia cercato l'Assoluto in un Dio posto al di là del mondo e si sia consolato del suo presente nel pensiero d'una eternità individuale.

In questi inizî della speculazione hegeliana, noi troviamo già impresso il carattere essenziale della sua filosofia. Per Fichte e per Kant lo stato è una congrega-

zione esteriore di individui che non tocca essenzialmente la vita interiore: per Hegel lo stato non è più cosa esterna e indifferente ma è come l'io più vero col quale l'io interiore si identifica ed in cui sopravvive: la libertà dell'individuo è l'armonia con questa volontà collettiva; la religione nelle sue forme immaginative esprime o personifica lo spirito collettivo del popolo.

Qui già si esprime chiaramente la tendenza fondamentale del pensiero hegeliano a ripudiare ogni concetto di trascendenza religiosa ed a porre la realtà più alta del divino nella manifestazione obbiettiva dello spirito concreto nello stato: e questa concezione, che innalza e divinizza il mondo considerandolo come l'opera di una ragione divina ad essa immanente, ma nello stesso tempo considera la realtà concreta dello spirito come l'unica sede del divino, è da lui identificata con la concezione greca della vita.

La cultura greca ha agito su Hegel non solo per la generica sua concezione della vita, ma anche per mezzo dei suoi filosofi: Eraclito sopratutto ed Aristotele. D'Eraclito soleva dire Hegel non esserci alcun frammento che egli non abbia incorporato nella sua logica; e sull'influenza di Aristotile, in generale troppo poco considerata, avremo a ritornare in appresso, nelle considerazioni sulla teoria della conoscenza.

## Capitolo III.

# LE IDEE FONDAMENTALI DEL SISTEMA HEGELIANO.

### *Due caratteri essenziali: monismo ed immanenza.*

Già nella speculazione teologica del primo periodo, che ora conosciamo, con una certa sicurezza grazie alle pazienti indagini del Dilthey, vengono alla luce nel carattere intellettuale di Hegel due particolarità accentuate che permangono attraverso tutto lo svolgimento del suo pensiero: il profondo senso dell'unità e la tendenza realistica, naturalistica, ostile ad ogni concetto di trascendenza. Pochi filosofi hanno così energicamente e conseguentemente affermato il concetto dell'unità della realtà come lo ha fatto Hegel. Nella sua giovinezza questo senso dell'unità prende la forma d'un entusiasmo mistico; è l'entusiasmo per l'uno-tutto, contrapposto al dualismo tradizionale che separa Dio e il mondo.

Ma anche nella filosofia posteriore, per quanto questo entusiasmo passi in un freddo razionalismo, il concetto dell'unità resta uno dei concetti fondamentali del sistema; la cui energica affermazione riveste spesso un carattere quasi religioso; così ci spieghiamo la simpatia che dimostra Hegel per l'intuizionismo mistico di Jacobi. Ma questo sentimento dell'unità non passa in una concezione mistica, trascendente, dell'unità come

avviene, per esempio, in Spinoza; Hegel era una natura troppo realistica per questo. Egli aveva nello stesso tempo bisogno di venire a contatto con le forze obbiettive della vita: fin dai primi suoi anni il suo spirito si mostra quale sarà in seguito: alieno dai sogni romantici come dalle preoccupazioni trascendenti. Il suo occhio è già volto con preferenza fin d'allora verso la realtà storica, verso la comprensione realistica degli interessi e dei rivolgimenti umani. Anzi lo svolgimento rigoroso del suo principio dell'unità gli serve per opporsi ad ogni dualismo metafisico che ponga al di là del mondo naturale ed umano un'unità trascendente, una legge, qualche cosa che non si lasci ridurre con la realtà del mondo in un unico processo: Dio non è per Hegel l'unità che trascende le determinazioni finite, ma è soltanto il nome della loro totalità, in quanto esse vengono considerate non nella loro separazione, ma nell'unità del loro collegamento razionale: « L'assoluto è la sintesi del relativo ». L'unità non è quindi una natura propria, superiore, per essenza, alle cose finite, nella quale si annullino tutte le loro opposizioni: in essa l'affermazione coesiste con la negazione, l'unità con la molteplicità: anzi è la distinzione, la negazione che porta in essa realtà e vita. La sua realtà si dispiega in una successione necessaria di determinazioni viventi, ciascuna delle quali è veramente quello che dice Hegel, solo per il suo rapporto con le altre ed in quanto in virtù di questo rapporto si stringe con le altre in un unico sistema di vita: ma in fondo questo sistema unico di vita può essere definitivo solo mercè la molteplicità dei suoi contenuti. La filosofia ci eleva alla visione di questa unità precisamente facendo passare dinanzi al nostro occhio tutta l'infinita molteplicità dei suoi momenti, conciliandone le opposizioni, togliendo ogni singolo dal suo isolamento per metterlo a suo posto nella catena dell'eterno divenire.

## *Lo spirito unità vivente del molteplice.*

A questo concetto hegeliano dell'unità che non è nulla in sè, ma solo vita e movimento d'un contenuto ad essa opposto, corrisponde il suo particolare concetto, dello *spirito*: che non è sostanza, ma una vera unità formale, che implica l'idea di un antagonismo superato, di una unità raggiunta attraverso la lotta di elementi opposti e che comprende in sè come essenziale questa medesima lotta con la successiva sua conciliazione.

Lo spirito è l'unità vivente che concilia in sè, senza annullarle, tutte le forme particolari di realtà, il bene come il male, la verità come l'errore, il razionale e l'irrazionale, e che anzi solo per mezzo di esse si realizza; un'unità che non trascende le opposizioni, ma che si rivela e si realizza continuamente e nelle opposizioni e nelle affermazioni della continuità armoniosa che in essa si nasconde. « Si può chiamare uno spirito la vita infinita perchè *spirito è l'unità vivente del molteplice* ».

Perciò il mondo non è opposto a Dio, non è una molteplicità che ne nasconde l'unità, ma è anzi la rivelazione vivente della sua unità, un tutto vivente, una « beata divinità ». « Il sistema di Hegel, scrive lo Haym (*Hegel und seine Zeit.*, pag. 96-97) non vuole scomporre criticamente il mondo dell'essere e del sapere, ma comporli nell'unità di un bel tutto. Non vuole mettere in luce le aporie del conoscere, rendersi chiaro conto dei limiti, delle contraddizioni delle antinomie del mondo dello spirito, ma anzi eliminare questi imbarazzi, appianare queste contraddizioni. È, dice, l'esposizione dell'universo come un magnifico ordine vivente. Nel modo dell'antica filosofia greca vuol mostrare

come nel tutto le parti si adattino servendo ad un ordine armonico. Egli vuole rappresentarci l'universo come un grande organismo, in cui tutti i singoli cessano di essere parti morte ed acquistano il valore d'un organo vivente. Egli vuole mostrarci nel tutto una totalità infinita di vita; a questo scopo ci mostra in ogni finito il suo carattere finito, e per questo mezzo ci rivela il necessario completamento d'ogni finito nella vita infinita ».

### *Concetto dell'unità del periodo jenese: la prefazione della Fenomenologia.*

Anche nell'esposizione sistematica del periodo jenese che ha ancora carattere teologico, l'identità assoluta di Dio col mondo è chiaramente insegnata; e sebbene le espressioni teosofiche contrastino con l'idea pura si accenna alla notte del divin mistero dalla cui profondità la natura e lo spirito finito sono stati liberamente prodotti, perchè sussistessero per sè. Qui abbiamo ancora una reminiscenza teosofica schellingiana che verrà più tardi eliminata. Ma la dialettica immanente dell'assoluto è il corso stesso della vita divina. L'intuizione che Dio ha di se stesso è l'eterna creazione dell'universo, in cui quel punto diventa per così dire una piccola totalità. Questo disperdersi di Dio in una infinità di reali singoli è la bontà di Dio. Ma ogni singolo, come finito, ha un aspetto negativo, e la dialettica divina, che mette in luce questa negazione e la nega in quanto inserisce il singolo nella vita universale, è *la giustizia di Dio*. Anche in questo travestimento teosofico la preoccupazione di Hegel è di eliminare il concetto di Dio come unità fissa con proprietà fissa isolata dal mondo e di risolverlo, per così dire, nel concetto dell'unità della totalità. In uno dei frammenti curiosi

del periodo jenese, che ricorda un passo del Faust, agli uomini che cercano inutilmente Dio al di là delle cose e non afferrano che delle vane ombre, la natura grida « vivete in me e con me! Io sono con voi e non posso rendermi più manifesta di quello che sono! Fiorire ed appassire, prosperare e morire dipendono l'uno dall'altro. La mia bontà nasconde la stretta vicenda, io ho dato ai miei figli per compagni l'illusione: il mio compenso è la vostra felicità, la sorgente ne zampilla con ricca corrente nel vostro cuore, cercatela in esso!: maledite l'illusione di quelli che la cercano fuori di me! ».

In questo frammento parla quel senso di dedizione quasi fatalistico al corso delle cose che comprende in sè tutti gli opposti, quindi anche le imperfezioni e il dolore; parla anche l'avversione ad ogni aspirazione trascendente, ad ogni misticismo che si sforzi di rappresentarci l'unità come un al di là delle cose. La separazione di Dio dal mondo, la posizione di un Dio trascendente è sempre il risultato d'una specie di decadimento spirituale, ed appartiene alle età infelici.

Il misticismo si sforza vanamente di rappresentarsi con immagini questa vacua entità. Nel concetto mistico dell'unità, è la fantasia che si sostituisce alla ragione: essa si esprime in immagini sempre inadeguate che costituiscono per Hegel solo una « splendida retorica ». « Vi è una torbida cosa di mezzo (scrive Hegel nelle sue lezioni jenesi) fra il sentimento e la scienza; cioè un sentimento speculativo, l'idea che non sa liberarsi dalla fantasia e dal sentimento e che tuttavia non è solo più fantasia e sentimento. Io voglio dire il misticismo o piuttosto la maniera orientale di rappresentare l'idea o quella di J. Böhme. L'orientalismo è elevato sopra il mondo della pura bellezza e delle forme finite. È l'infinito, il senza forma ch'esso si sforza d'abbracciare in immagini fantastiche; ma spinto dall'infinito sempre al di là dell'immagine, sempre di nuovo nega l'immagine

e ne tenta un'altra che scompare ugualmente poco dopo. È una splendida retorica che sempre riconosce l'impotenza dei mezzi, cioè delle immagini, a rappresentare l'essenza ».

Anche nella prefazione della *Fenomenologia* Hegel si volge con derisione contro la mistica schellingiana: che egli considera come una intrusione della fantasia e della poesia nella filosofia. E nella prefazione della *Enciclopedia,* dove pur dà un giudizio più benigno del Böhme, non gli riconosce in fondo altro merito che di aver tradotto in immagini un contenuto di concetti: ma ritiene inutile imitarlo in questa opera. La filosofia deve essere chiara e razionale concatenazione di concetti: essa deve rappresentare l'unità con la ragione, come unità che razionalmente collega tutte le determinazioni concrete del reale, non con la fantasia. Certo questo panteismo immanente è sempre infinitamente al disopra del panteismo naturalistico volgare che identifica Dio con la natura fisica e con l'unità fisica delle cose. Bisogna ricordare che qui il principio dell'essere è lo spirito, è una ragione universale che si incarna e si rivela nella natura e nell'umanità per far ritorno attraverso questa a se stessa nella pienezza della sua rivelazione. Quindi tutto è forma di vita di spirito, tutte le cose che nella loro immediatezza, ossia come ci sono ab initio date nel loro isolamento, ci appariscono come straniere allo spirito, ci si rivelano invece quando vengono messe nella concatenazione universale al loro posto, come momenti di un'unica vita della ragione universale. Di più questo principio non si estrinseca solo nella natura, ma anche e sopratutto (qui infatti arriva alla coscienza di sè) nelle grandi correnti spirituali della vita umana collettiva.

### *Questo monismo immanente differisce dal panteismo naturalistico.*

Quando Hegel parla della realtà egli non ha tanto il pensiero volto alla natura, quanto alle grandi realtà spirituali che sono per lui la vera e propria forma della realtà. Quindi l'immanenza di Dio nella realtà non significa tanto la dispersione di Dio nella molteplicità esteriore, quanto la sua presenza alla totalità dello svolgimento spirituale umano, ossia che è Dio in forma di unità tutto quello che noi vediamo dispiegato nelle molteplici manifestazioni della spiritualità umana: unità che naturalmente lascia sussistere questa molteplicità nella sua varietà e nelle sue disarmonie come nelle sue lotte e ne' suoi dolori, ma che appunto in quanto unità la ricollega in un corso unico e così le dà un senso ed una ragione.

Così ci possiamo spiegare come la concezione hegeliana, che pure è in sè, come vedremo, decisamente irreligiosa, abbia potuto esercitare un'indiscutibile attrattiva sopra spiriti religiosi come il Caird e il Lasson, e costituire per essi una interpretazione filosofica del Cristianesimo. Questo concetto di un Dio che è e vive nelle sue stesse creature e soffre nei loro dolori e vince nelle loro vittorie, che abbraccia in sè e raccoglie nella sua vita infinita tutti i momenti della spiritualità umana, è parso a molti spiriti religiosi più umano e più cristiano che il concetto di un Dio relegato nella sua misteriosa infinità, e separato dalle sue creature da una distanza infinita. Basta ricordare fra tutti G. Teodoro Fechner. Ciò che originariamente aveva sospinto Hegel verso una concezione monistica era appunto l'avversione a quel dualismo superficiale che esteriorizza Dio e pone tutti gli esseri finiti fuori di Dio. Qui ogni es-

sere, pur rimanendo in quanto realtà isolata ed astratta qualche cosa di finito e di imperfetto, entra per la necessità della sua natura in una corrente infinita, in un processo eterno di vita, che lo nega, ma lo nega accogliendolo in sè. Così per una parte la creatura non è separata da Dio in quanto ne è un momento, e d'altra parte Dio non è la semplice somma delle creature, come nel panteismo volgare, ma è la ragione che costituisce le cose, quindi qualche cosa che sembra essere sopra tutte le creature ed avere una vita ed una essenza propria. Si ha così un vago panteismo idealistico che può anche accordarsi col monoteismo, che condanna ogni forma di dualismo superstizioso come di naturalismo ateistico: e che nel tempo stesso sembra assicurato contro le esigenze terribili e paradossali del panteismo trascendente, il quale relega l'unità divina in un mistero inaccessibile e sembra dissolvere tutte le cose in questa profonda unità di Dio. Il *Caird*, per esempio, mostra la stessa avversione di Hegel verso l'unità ignota che è come il mare in cui si perdono le esistenze finite. In che cosa, egli dice, la parte che ci resta ignota d'una progressione senza fine è più adorabile che la parte a noi nota? Il *Caird* dimentica quindi che la progressione è una progressione nella realtà, e quindi nel valore. Un innato senso realistico fa sì che egli non possa trovare Dio degno di adorazione se non in quanto è il creatore, la fonte della vita da cui sgorga la molteplice esistenza e che mai non si perde nella varietà e nei cangiamenti; l'essere che non è mai assolutamente nascosto ma va sempre più pienamente rivelando se stesso nel perire di una forma e nel sorgere di un'altra. Anche più decisamente volge verso il teismo il Lasson per il quale l'hegelianismo è una interpretazione filosofica del cristianesimo. Per il Lasson Dio è l'idea assoluta: il regno dello spirito in sè costituisce una specie di mondo divino, eterno ed immobile. È un organismo logico, nel

quale ogni momento contiene il tutto, espresso in un particolare aspetto; perciò ogni momento è collegato col tutto da rapporti logici che ne fanno qualche cosa di uno col tutto. Quando ci sta dinanzi questo organismo logico noi possiamo costruirlo partendo dai concetti più astratti considerati separatamente, in modo che appunto questa considerazione separata ne fa scaturire l'aspetto negativo, opera il trapasso dal concetto al suo opposto e così conduce il nostro spirito attraverso tutto lo svolgimento dialettico dell'assoluto.

Ma, come si comprende, questo è uno svolgimento che non ha nulla di temporale, e che anche come svolgimento logico ha il suo fondamento solo nella nostra ragione subbiettiva.

Sarebbe egualmente legittimo partire dallo spirito assoluto e dedurne le determinazioni più semplici. (Lasson, *Pref. all'Enciclopedia*, pag. XIII-XIV) « Nell'etere del puro pensiero, nel movimento interiore dell'idea logica l'inizio del concetto vuoto dell'essere e il progresso fino al concetto dell'idea assoluta è solo questione di esposizione; in sè il movimento delle idee costituisce un movimento senza direzione, un movimento in circolo che gioca con se stesso » (idem, pag. XVII). L'idea assoluta è Dio; che essendo spirito è libertà, è progresso di creazione, d'esteriorizzazione e di ritorno; perciò si manifesta nella natura e nella storia, suscita l'uomo, lo spirito finito, ad elevarsi fino a prendere coscienza della sua unità con Dio. Questa esteriorizzazione è solo il nome filosofico della creazione (idem, pag. LXVII): per cui a Dio si contrappone un mondo di soggetti nello spazio e nel tempo. La natura non è coordinata a Dio, ma è una sua produzione: il sensibile è lo spirito in una limitazione dallo spirito imposta a se stesso. Questa manifestazione è anche un ritorno a Dio; l'arte, la religione, la filosofia sono la rivelazione dello spirito assoluto allo spirito finito.

Ma anche nella rivelazione assoluta della filosofia noi siamo lungi dall'identità; il pensiero del filosofo che segue la generazione del mondo non è una cosa sola col processo creatore dello spirito, ma riflette e ripete solo teoricamente ciò che già è dinanzi a lui nell'obbiettiva realtà come libera creazione della ragione assoluta. Ed ancora: quest'imagine teoretica non è mai perfetta, è una rivelazione che diviene e si attua nel processo storico senza fine (idem, pag. LXIII-XLV). Tuttavia, se ben si osserva, anche questo aspetto religioso della filosofia hegeliana è esso stesso una conseguenza ed una testimonianza dell'ambiguità essenziale che vi è nel suo punto di vista.

### *Ambiguità essenziale del monismo hegeliano.*

Hegel aduna nella realtà che è il contenuto vivente dello spirito due caratteri inconciliabili; e può mantenerveli soltanto perchè insiste ora sull'uno ora sull'altro secondo l'opportunità del momento. Da una parte questa realtà non può essere per lui se non la realtà che è dinanzi a noi distesa nello spazio e nel tempo, intessuta d'apparenza e di verità, imperfetta, in gran parte irriducibile alla ragione; dall'altra deve essere, considerata nella sua concatenazione razionale, un'unità assoluta, in tutte le sue parti; perfetta, perchè tutte le parti servono egualmente alla vita dello spirito e sono ad esse eternamente presenti; razionale, immobile nella sua eternità.

Noi esaminiamo ora successivamente sotto diversi aspetti questo tentativo di fare coincidere la realtà immediata, sia pure considerata per mezzo della ragione, e la realtà assoluta. Anzitutto la realtà immediata è anche per Hegel realtà spaziale e temporale. Le leggi del-

la logica sono un prius logico; ma non costituiscono un mondo; prese a sè sono un regno di ombre. Esse si distendono, come l'unità interiore del processo, per la natura e lo spirito. Ora la natura e lo spirito si distendono nello spazio e nel tempo: anche il filosofo che riproduce in sè il pensiero del logos, deve essere in qualche punto del tempo e dello spazio altrimenti non sarebbe. Opportunamente perciò Hegel deduce lo spazio, il tempo all'inizio della filosofia della natura: sono due momenti che condizionano tutto lo svolgimento ulteriore.

Cominciamo coll'esame dello spazio.

Io dico « deduce » perchè Hegel tenta di collegarlo dialetticamente coi momenti anteriori: in realtà lo postula. Dedurre o costruire lo spazio dalle leggi spirituali è infatti un'impresa che si può predire come disperata; lo spazio è dato e nessuna dialettica mai riuscirà a dedurlo.

Appunto per risolvere questo problema insolubile Hegel invoca il concetto dell'« essere in altro »: per virtù dell'« essere in altro » (Andersein) il puro processo logico dell'idea pura si trasforma come per atto magico in una realtà spaziale e temporale. In realtà qui la realtà è introdotta come fatto, come dato, e la derivazione dialettica si riduce ad una parola, dietro la quale si cela un mistero come la creazione; gli hegeliani che hanno interpretato questo passaggio dell'idea nella natura come creazione hanno sostituito la parola tradizionale che esprime un mistero.

Nel processo abbiamo quindi una soluzione di continuità: o almeno abbiamo un aspetto di realtà, l'aspetto spaziale che si accompagna al processo dialettico reale, ma che non è ad esso riducibile.

Concediamo tuttavia che la spazialità sia stata realmente dedotta come un momento dialettico della natura; essa accompagna tutto l'ulteriore svolgimento e con-

diziona ogni determinazione della natura come dello spirito; l'ordine spaziale non è qualche cosa di fenomenico rispetto allo spirito: esso fa parte di un ordine assoluto ed è esso stesso assoluto.

Ora da ciò derivano nel sistema hegeliano delle strane conseguenze. Se lo spirito assoluto arriva alla perfetta autoconoscenza nello spirito umano e se il sistema della filosofia hegeliana è l'apice di questa autoconoscenza, ciò vuol dire che la terra è la sede centrale dello svolgimento dello spirito. Questa concezione geocentrica si trova già nei frammenti telogici ed è connessa con la posizione centrale di Cristo nella storia del mondo: qui invece di Cristo abbiamo Hegel. Queto ci spiega l'importanza centrale che Hegel dà alla terra nell'universo. « La terra è fra tutti i pianeti il più eccellente, il migliore, l'individuale ». Esso ha infatti la missione di essere la sede dello svolgimento del divino. Così dalla posizione di Copernico, Bruno, Galilei, ricadiamo nella posizione geocentrica ed antropocentrica. Come può questo venire seriamente accolto?

Passiamo ora all'esame della forma temporale delrealtà immediata; qui ci si offrono altre e più copiose osservazioni. La concezione idealistica del mondo da Fichte in poi considera il mondo come uno svolgimento, un processo dell'io, dello spirito. Il concetto del mondo come svolgimento ci si presenta sotto due forme. La forma più popolare di questa filosofia è quella che considera il mondo come una evoluzione nel tempo: è la teoria, che, anche per merito della filosofia idealistica postkantiana, ha trionfato al nostro tempo. Anche questa evoluzione può essere presentata come una evoluzione meccanica, un semplice spostamento di particelle secondo leggi meccaniche, oppure, come una evoluzione dinamica, come lo sviluppo d'un organismo che svolge dal suo intimo forme e manifestazioni le quali vi erano prima solo in potenza. Ad ogni modo però

è sempre un'evoluzione *nel tempo*. Invece lo svolgimento del mondo, come Fichte ed Hegel lo pensano, non è, nel suo aspetto essenziale, un'evoluzione nel tempo: è un processo di generazione metafisica che è fuori e sopra il tempo; come, per esempio, la generazione dei modi della sostanza in Spinoza o la processione delle persone nella trinità cristiana.

A queste due concezioni corrispondono i due concetti di svolgimento. Per svolgimento intendiamo un processo per cui un'unità, restando in sè identica, si esplica in una unità di contenuto; l'identità immobile o il mutamento senza persistenza di alcuna identità non sono svolgimento. Ora ciò può avvenire in due modi: nel tempo e fuori del tempo. Prendiamo subito due esempi. Lo svolgimento d'una pianta dal seme; lo svolgimento d'una serie di deduzioni logiche o d'una serie numerale. Nel primo la connessione delle parti è solo possibile per mezzo delle forme del tempo; nel secondo la relazione dei momenti singoli e del risultato finale è, come relazione, qualche cosa che non ha nulla a vedere con la successione temporale.

È vero che la numerazione o il ragionamento, avvengono in chi li fa, nel tempo; ma ciò non determina essenzialmente il rapporto dei momenti fra loro col momento finale. Nello svolgimento logico tutto è simultaneamente presente: la dipendenza delle parti non impedisee che esse coesistano, o meglio (poichè questa parola implica già il tempo) che esse permangano insieme in una sfera ove la successione temporale non ha valore. Nello svolgimento temporale è essenziale invece che il risultato non esista ancora quando l'antecedente esiste; e che quando il risultato è venuto alla luce l'antecedente sia scomparso. La ghianda non è più quando è nata e cresciuta la quercia.

Certo, poichè la realtà concreta è nel tempo e si svolse nel tempo, anche Hegel ha dovuto accogliere fra

i momenti della realtà il carattere temporale e non si può negare che spesso egli confonda insieme lo svolgimento logico e il temporale. Ma lo svolgimento della realtà è essenzialmente dialettico, logico; il concetto di svolgimento temporale non è fra i concetti essenziali e primi del sistema; l'hegelianismo non è evoluzionismo.

Ma per quanto Hegel cerchi di mettere nell'ombra l'aspetto temporale del processo, la realtà afferma anche qui i suoi diritti. Tutto il processo è temporale: natura e spirito si svolgono nel tempo: ed anche l'ordine delle leggi logiche, in quanto accompagna la natura e lo spirito, si attua nel tempo. L'ordine *suo* interiore non è un ordine temporale, senza dubbio: ma nel complesso si realizza, come una costante, in un ordine che si svolge nel tempo. Ora da questo nascono singolari incongruenze. Noi abbiamo qui in realtà due processi, l'uno dialettico, l'altro temporale, che non deriva affatto dal primo, ma s'intreccia con esso in un processo unico pieno di contraddizioni.

Il processo dialettico mira a spiegare la concatenazione delle determinazioni finite come una serie di relazioni logiche; il processo temporale è un processo causale che la ricerca positiva determina con tutt'altri metodi e tutt'altri risultati. Prendiamo, per esempio, la storia geologica della terra; per Hegel è un processo dialettico; così la vegetazione, etc. Questo vuol dire che la spiegazione scientifica, causale, è senza valore. Così anche la storia. E non vi è nemmeno qui la possibilità di accordare le due serie considerando l'una come l'aspetto fenomenico dell'altra: qui la realtà è unica; la serie temporale ha carattere assoluto e deve ridursi ad un processo dialettico .

Questo infatti ha condotto Hegel a quell'atteggiamento sprezzante verso la ricerca scientifica, che si è perpetuata nella sua scuola. In tutti i suoi scritti tra-

spare questa inutile lotta contro le scienze della natura e dello spirito, contro la geologia come contro la psicologia.

Il vero processo che dobbiamo considerare per spiegare la realtà è la successione dei momenti logici: la successione nel tempo è qualche cosa d'irrilevante.

Così nella successione delle età geologiche come nella serie delle forme animali e vegetali non abbiamo una successione causalmente collegata. Il singolo organismo si svolge sì nel tempo, ma come singolo: la natura invece è un ordine eterno che rimane sempre uguale a se stesso. Vi è una gradazione apparente di forme; ma questo è un sussistere simultaneo di gradi che riproducono esteriormente i gradi dell'idea. L'idea che si svolge logicamente è il fondamento di tutte le realtà; anche della natura: perciò questa rende in sè, come una proiezione esteriore, lo svolgimento logico dei gradi dell'idea; ma questo non implica alcuna evoluzione nel tempo.

Con questo Hegel si mette in radicale contrasto con una delle tendenze più generali e più vive del suo tempo e del nostro. L'evoluzione della natura, del sistema solare e delle forme organiche era già alla fine del secolo XVIII una dottrina diffusa: Kant aveva pubblicato nel 1755 la sua *Storia del cielo*, Lamarck nel 1809 la sua *Filosofia zoologica*. Hegel ha sempre respinto e con la massima decisione questo concetto dell'evoluzione applicata alle realtà naturali. « La natura (dice nell'*Enciclopedia* - parag. 249) è da considerarsi come un sistema di gradi di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la superiore verità di quello da cui risulta; non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro naidea che costituisce la ragione della natura ».

« È stata una impropria rappresentazione dell'antica ed anche della nuova filosofia della natura il con-

siderare il progresso ed il passaggio da una forma e sfera naturale ad una più alta come una produzione esteriore reale. Alla natura è propria appunto l'esteriorità per la quale le sue differenze sono staccate fra loro come esistenze fra loro indifferenti: il concetto dialettico che guida i gradi nel loro progresso opera all'interno di essi. Rappresentazioni nebulose ed in fondo d'origine sensibile, come quella del nascere degli animali e delle piante dall'acqua o degli organismi animali più sviluppati dai più bassi ecc. debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica ».

Così egli respinge la rappresentazione dell'evoluzione naturale del sistema planetario come era stato formato da Kant, Buffon, Laplace e condanna la pretesa di ricondurre i movimenti del sistema solare a pure leggi meccaniche come aveva fatto Newton. Il sistema solare è guidato da una specie di ordine razionale segreto: Hegel fa ritorno al concetto mistico di Keplero.

Il risultato a cui potevano condurre queste fantasie applicate alla scienza si è rivelato nella sua dissertazione *De orbitis planetarum*, dove Hegel dimostra appunto in base alle sue leggi dialettiche che fra Marte e Giove non poteva esserci alcun pianeta, sei mesi dopo la scoperta di Cerere. Parimenti la storia della terra, come il geologo la descrive, è la rappresentazione di una esteriorità senza valore. La vera storia della terra è nella successione dei momenti dialettici, che sono attualmente fissati nell'apparente successione degli strati. Che tale successione poi abbia realmente avuto luogo nel tempo, è cosa senza importanza. Questo processo in ogni modo (anche questo è strano) anche se ha avuto luogo nel tempo, è ora del tutto passato: l'era geologica è finita. E la descrizione del suo accadere nel tempo, con la ricerca della connessione causale non ha alcun interesse razionale, non spiega nulla. La spiega-

zione profonda è di ricercare il rapporto dialettico del momento granitico col momento calcareo e simili fantasie.

Anche il problema delle origini della vita si risolve, secondo Hegel, mediante un passaggio dialettico: egli respinge ogni teoria naturale dell'evoluzione, ogni svolgimento delle forme organiche nel tempo. La migliore soluzione è ancora la creazione mosaica, nel senso che le forme organiche sono determinate, fisse e non si mescolano; esse vengono all'esistenza quando il loro tempo è giunto, fatte e finite come Minerva dal capo di Giove.

E lo stesso contrasto si continua nella psicologia e nella storia. La psicologia scientifica che mira a stabilire regolari rapporti causali tra i diversi ordini di fatti, è condannata: e vi si sostituisce una psicologia speculativa, che alla luce dell'attuale psicologia dobbiamo dire del tutto fantastica. E la connessione causale dei fenomeni nella storia deve cedere il posto all'interpretazione speculativa, alla storia che è arte, filosofia, ecc., ossia tutto tranne che storia.

Questa impossibilità di fare coincidere il processo dialettico col processo temporale si rivela infine ancora sotto quest'altro aspetto: che il processo dialettico è un sistema chiuso che ritorna in se stesso, il processo temporale si estende indefinitamente. Hegel può eliminare con un tratto d'arbitrio tutto l'infinito passato; ma deve riconoscere la realtà temporale del processo storico che ha continuato dopo di lui e continuerà nel tempo indefinitamente. Ora nel concetto hegeliano tutto lo svolgimento spirituale sulla terra deve trovare la sua conclusione nella scoperta della fisolofia assoluta; ed in realtà tutta la filosofia della storia e la storia della filosofia sono da Hegel costruite in base a questo presupposto. Dunque tutta l'evoluzione infinita dei mondi mirava a questo risultato finale: ad arrivare alla piena

autocoscienza del concetto nel pensiero hegeliano ed a realizzare la pienezza della libertà nella monarchia burocratica e militare del re di Prussia. Noi non ci nascondiamo che vi era in questo quasi sprezzo di Hegel per il lato esteriore e temporale delle cose un senso profondo; egli comprendeva bene, ed anche noi siamo di questo avviso, che l'infinità del tempo e dei mondi ed i processi naturali che in essa si svolgono non costituiscono il momento essenziale della realtà. Vi è un fondamento intelligibile che è il senso e la ragione delle cose.

Ma qui conserva tutto il suo valore la distinzione kantiana. Per il senso e nel mondo del senso e dal punto di vista del senso, non c'è altra concezione possibile che la concezione scientifica: e la filosofia non deve sostituirsi ad essa. Soltanto l'interpretazione scientifica non ci dà il senso assoluto: e la filosofia non vi sostituisce un altro sapere, ma lo limita qualitativamente con delle negazioni e ciò che vi aggiunge è poco più d'un indirizzo espresso imperfettamente in simboli.

Per Hegel invece non vi è che una realtà: la realtà stessa del senso considerata nella sua unità è la realtà assoluta della ragione. Egli costruisce perciò questa realtà: la realtà stessa del senso considerata nella sua unità è la realtà assoluta della ragione. Egli costruisce perciò questa realtà assoluta con elementi le cui esigenze contraddicono continuamente al carattere assoluto di cui egli le riveste; la sua costruzione dialettica è un compromesso risultante da elementi inconciliabili che, in questa opposizione, non riescono nè gli uni nè gli altri a svolgersi pienamente secondo le loro indeclinabili esigenze.

Questa contraddizione che è stata da noi considerata nel carattere spaziale e temporale della realtà, (il quale non si può eliminare senza ridurre la realtà ad un fenomeno, ciò che Hegel non vuole e che se viene

introdotto nel circolo del divenire assoluto, è in continua contraddizione col carattere a questo attribuito) si rivela poi in altre conseguenze sotto altri aspetti. La molteplicità temporale e spaziale è l'irrazionale per eccellenza: il compito dell'intelligenza e della ragione sta appunto nel trasformarlo, più o meno perfettamente, in un ordine logico. Tutta questa opera della ragione è sorretta dal presupposto che il mondo sensibile è nell'essenza sua un ordine razionale cioè spirituale e che noi tanto più ci avviciniamo alla vera realtà quanto più riusciamo a ridurre l'ordine delle cose ad un ordine razionale.

### *Impossibilità di ridurre la molteplicità ad una concatenazione razionale.*

L'irrazionalismo, lo scetticismo stesso, in quanto sono teorie, riconoscono anch'essi questo presupposto che a parole negano. Ma nello stesso tempo noi riconosciamo che questa trasfigurazione del mondo sensibile in un ordine razionale non può mai essere perfetta; la verità è un ideale che noi sentiamo di non poter mai raggiungere. La costituzione dell'ordine razionale risulta infatti dall'unificazione categorica; ora questa è sempre un compromesso, un'unificazione relativa, non è mai l'unità perfetta, la quale trascende la natura sensibile.

Hegel invece considera il compimento di questa conoscenza razionale perfetta come accessibile all'uomo. In più luoghi egli accenna con dispregio a quella specie di timidezza che non crede di poter arrivare al sapere assoluto; specialmente nel discorso inaugurale con cui aperse i corsi all'università di Berlino, dove questa fiducia nel conoscere è espressa con particolare

baldanza. « Della grandezza e potenza dello spirito non si può pensare abbastanza altamente: l'essenza dell'universo non ha in sè alcuna forza che possa resistere al conoscere ». Nella concezione dialettica noi abbiamo la piena e perfetta esposizione della natura ultima delle cose; e quindi un sistema che deve abbracciare in un ordine perfettamente razionale la totalità assoluta della realtà.

Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Vale a dire che la filosofia non deve andare in cerca di un fantastico al di là che non si sà che cosa sia: ciò che è razionale è presente e reale. E d'altra parte deve dall'infinita ricchezza di forme e di parvenze penetrare fino all'eterno immanente per trovarvi la razionalità e renderla poi anche nelle manifestazioni esterne: poichè ciò che è reale è razionale. Ora di fronte a questa affermazione che è diretta e rigorosa conseguenza del principio hegeliano, abbiamo la stessa confessione di Hegel che vi è nella realtà qualche cosa che non rientra in questo ordine. La natura e la storia hanno per essenza l'idea; ma come se l'esteriorizzazione dell'idea fosse incapace di accoglierla nella sua perfezione, vi è sempre in esse qualche cosa di accidentale; di arbitrario.

In questo senso nel parag. 6 dell'*Enc.* Hegel corregge la sua affermazione che ciò che è reale è razionale. Reale (egli dice) vuol dire reale per la ragione: nel qual senso è reale solo Dio (cioè l'unità dello spirito nella sua vita concreta): la realtà immediata è in parte irrazionalità, parvenza. Quando costruisce il concetto dello stato, Hegel mostra che ad esso è essenziale la persona del monarca. Ma vi sono anche repubbliche. Non importa, dice Hegel, queste sono accidentalità irrilevanti. Ora è chiaro che di fronte a queste irrazionalità non si può sostenere la tesi dell'assoluta razionalità che in due modi.

Anzitutto con sostenere, come fa il Lasson, che il

pensiero abbia davanti a sè nella risoluzione del reale in elementi razionali un compito infinito. Il compito del pensiero appare come un processo che non cesserà finchè sussisterà un mondo temporale e spaziale. Ciò vuol dire allora che la realtà temporale e spaziale costituisce un residuo irrisolubile alla ragione. E allora donde viene questa irriducibilità alla ragione in un mondo che è tutto ragione?

Oppure col dire che appartiene alla razionalità del mondo che vi sia in esso un elemento accidentale ed irrazionale; il quale è un momento dell'ordine razionale e perciò razionale esso stesso. Ma l'opposizione dialettica tra affermazione e negazione può aver luogo solo nel seno della ragione, che per essa si realizza; mentre la ragione è qualche cosa di opposto ad essa; perchè nulla è veramente opposto ad essa e fuori di essa.

Un irrazionale in senso assoluto non dovrebbe, per Hegel, sussistere. E se vi è qualche cosa che si riconosce di non poter risolvere nell'ordine razionale, ciò vuol dire che vi è nella realtà qualche cosa che non è pura ragione: e quindi che la realtà, così come ci è data, non ha i caratteri d'una realtà assoluta: l'equazione che Hegel stabilisce fra l'*unità assoluta* e la molteplicità delle sue determinazioni concrete, non è sostenibile.

### *Impossibilità di spiegare nel monismo immanente la distinzione di valore.*

Passiamo ancora a considerare questa contraddizione sotto un terzo aspetto. Questo riflette le distinzioni di valore, del bene e del male in senso morale. Che queste distinzioni sussistano è un'esperienza dell'umanità; anche chi le nega, con la condotta smen-

tisce continuamente la sua negazione. Ma la grande questione è questa: come deve essere costituita la realtà per spiegare queste distinzioni? Perchè è chiaro che una concezione delle cose che contraddica a questa distinzione non è sostenibile. E questo è tanto vero che molto spesso il pensiero non esercitato introduce questa distinzione anche là dove essa è contraddetta dai principii. Vi sono per esempio scettici i quali dicono: non vi è nè bene nè male, quindi fa quello che vuoi; non lasciarti irretire dai preconcetti tradizionali ecc. È facile notare che dove non c'è nè bene nè male, ogni precetto, sia pure quello sopra riferito, è fuori di posto.

Che cosa si esige perchè sia possibile una distinzione di valore? Questione ardua. Si è voluto anzi farne un fatto fondamentale, parallelo alla distinzione teoretica tra vero e falso: l'intelligenza è la facoltà della verità, il sentimento è la facoltà del valore. Ma una dualità di questa natura è impossibile.

Ad ogni modo a noi qui interessa solo il ricercare: in quali casi questa distinzione non è possibile?

È una verità ben nota che un rigoroso determinismo assoluto non è conciliabile con la distinzione di valore: in tale concezione il virtuoso e malvagio sono due prodotti necessari come lo zucchero e il vetriolo: la differenza subbiettiva che noi possiamo stabilire non fonda alcuna distinzione obbiettiva di valore.

Ora perchè non è possibile la distinzione di valore? Non è possibile perchè l'affermazione del determinismo assoluto equivale all'affermazione che uno solo è in tutti i casi il vero agente: l'unità della necessità, che tutto collega, conferisce, in fondo, a tutte le sue determinazioni l'identica natura e perciò l'identico valore. Così si comprende perchè questa medesima conseguenza accompagni sempre ogni forma di rigoroso panteismo monistico o naturalistico; il quale in fondo conferisce a tutta la realtà il medesimo carattere assoluto

del principio. Il problema si è posto, con singolare rilievo, nel seno dello spinozismo; dove tuttavia, nonostante le oscillazioni di Spinozà nel senso naturalistico ed immanente, la teoria fondamentale della distinzione del mondo razionale dal mondo empirico fonda la distinzione di valore. Ora la filosofia hegeliana, per quanto costituisca un panteismo tutto particolare, in quanto l'unità divina è per essa puramente formale, tuttavia nel punto essenziale si espone anch'essa alla medesima difficoltà: se la realtà è assoluta manifestazione dello spirito, tutto in essa è razionale e perfetto, anche il dolore, anche il male che concorre alla perfezione del tutto come il momento opposto; donde allora la distinzione di valore? Questo carattere irreligioso non era sfuggito anche ai contemporanei; quindi la costante preoccupazione di Hegel di rispondere a queste critiche, difendere il suo sistema da queste accuse (vedi prefazione alla II e III ediz. dell'*Enciclopedia*).

La difesa è abile; ma in fondo si riduce sempre a negare la competenza dei suoi giudici; egli nega ad essi anche la capacità di comprendere rettamente la sua dottrina (Prefaz. *Enciclopedia*). Non si può negare che non proceda in questo con qualche arroganza. Anche ai teologi ai quali doveva pure qualche riguardo, come, per esempio, al Tholuch, non nega profondità di sentimento religioso ma nega la competenza filosofica. Essi derivano dalla mia filosofia, dice Hegel, conseguenze irreligiose; ma è sempre cosa pericolosa il derivare conseguenze dai principii dei filosofi. Il ragionamento subbiettivo, le argomentazioni comuni non hanno valore per la filosofia; per discutere è necessaria una preparazione non minore di quella che sia necessaria per avere una qualche competenza in una scienza od arte. La risposta di Hegel contiene senza dubbio molte cose vere; ma è un'argomentazione di procedura che non entra nel nucleo della questione. Ed anche lì dove

sembra proporsi di entrarvi, si arresta sul limitare. Nella prefazione all'*Enciclopedia* Hegel si propone appunto di esaminare il fondamento della distinzione del bene e del male e prende come esempio Spinoza. Nella sostanza, egli dice, non può esservi differenza alcuna: essa è il bene. La differenza è nel mondo umano: posta la realtà degli individui e degli interessi umani (che la filosofia hegeliana riconosce) è posta la realtà anche del bene e del male. Ora ciò sta bene; tale realtà è posta ma non è fondata: e l'impossibilità di fondarla è appunto quello che si obbietta. Perchè individui e interessi umani col loro bene e male (relativo) sono momenti di un unico processo che non è meno uno, assoluto e perfetto della sostanza di Spinoza; in cui anche il momento che è male è convertito dal punto di vista della totalità, in bene, e per cui non può esistere, assolutamente parlando, nè bene nè male? Un acuto critico inglese, ha messo in rilievo la stessa difficoltà rispetto alla religione, perchè anche la religione implica una distinzione di valore, fondata sullo stesso presupposto della non assoluta identità. I modi eterni di Spinoza, p. es., che vivono in Dio e partecipano della sua perfetta unità non possono venir pensati in rapporti religiosi con Dio; questo rapporto implica una separazione che deve essere tolta e rispetto a cui l'unità perfetta rappresenta un valore più alto. Ora secondo la dottrina hegeliana, nella religione e nella filosofia abbiamo una perfetta identità dello spirito finito con lo spirito assoluto: identità che nella filosofia differisce solo per la forma razionale.

La conoscenza dell'Assoluto, che così si realizza, non è la conoscenza che lo spirito finito ha dell'Assoluto, ma la conoscenza che l'Assoluto ha di se stesso, e che non è la conoscenza di qualche cosa di trascendente, ma la semplice conoscenza razionale perfetta di tutto il processo della realtà che ad esso conduce: questa Espe-

rienza Assoluta è essa stessa l'Assoluto. Ora, come è possibile ancora in questo caso un rapporto religioso? Il pensiero che pensa quest'Esperienza Assoluta è esso stesso l'Esperienza Assoluta, cioè l'Assoluto. Come può avere un'attitudine religiosa? Ciò equivarrebbe a dire che l'Assoluto può essere religioso. Al concetto di religione è essenziale il concetto di dipendenza, di tendere verso un valore infinitamente più alto. La stessa coscienza filosofica e religiosa non può essere quindi qualche cosa d'assoluto, non può costituire l'ultimo anello d'un processo assoluto; in quanto nell'unità dell'Assoluto non è più possibile alcuna distinzione di valore, alcun rapporto religioso.

Come introduce Hegel la distinzione di valore? Egli indubbiamente riconosce una differenza di valori; il progresso dello spirito è progresso verso l'universalità, la libertà, e perciò verso la perfezione della coscienza assoluta. Lo svolgimento dialettico per sè non consente differenziazione di valore: non è un processo storico, ma un processo fuori del tempo in cui il risultato è già all'inizio. L'unità assoluta è in tutti i momenti del suo divenire; quindi non vi è veramente un primo. Nè la presenza dell'unità assoluta all'inizio rende inutile il divenire, perchè l'unità assoluta è appunto questo divenire nella sua totalità. « Il principio d'un sistema di filosofia (scrive Hegel in un frammento del periodo jenese) è il suo risultato. Come noi leggiamo l'ultima scena d'un dramma, l'ultima pagina d'un romanzo o come Sanoho giudica bene dare la soluzione d'un indovinello prima di formularlo, così il principio della filosofia è anche il suo finire. Nessuno tuttavia si contenta di quest'ultima pagina; ciò che è essenziale è il movimento per mezzo di cui essa è introdotta ». Per cui l'esposizione di questo svolgimento che deve cominciare da qualche cosa, ha sempre qualche cosa di subbiettivo; il cominciare dalla logica non è che uno dei

modi possibili di esporre la filosofia (*Enciclopedia*, par. 575-77).

Il processo dell'essere è un circolo eterno di vita dove tutto è egualmente perfetto. La differenza di valore è introdotta dallo svolgimento subbiettivo della coscienza individuale che gradatamente si eleva, fino ad identificarsi con questo circolo perfetto di vita, nella filosofia. È vero che questo circolo perfetto di vita ci è dato nel sistema hegeliano come una successione di gradi che sembrano costituire appunto i gradi della ascensione dello spirito, ma questo, sappiamo, è solo una figurazione soggettiva. In realtà questi gradi sono momenti dialettici, tutti simultaneamente presenti e, nella loro funzione, egualmente perfetti.

La coscienza totale del processo non è coscienza di un processo passato, d'una salita; ma d'una complessità di vita che è tutta presente in tutti i suoi momenti costitutivi. La coscienza individuale è da principio solo coscienza parziale di questa pienezza di vita, che è universalità e libertà, e solo a grado a grado, nel tempo vi si eleva. Questa ascensione e liberazione della coscienza è cosa tutta distinta dal processo dialettico: solo per un artificio Hegel sembra confonderli. Questa liberazione da uno stato di limitazione non entra affatto nel processo assoluto e ne è tutt'al più un riflesso; perchè ad essa è essenziale il tempo; e sebbene ogni grado in essa rappresenti un momento del processo dialettico, non si può dire che in esso sia già presente il risultato finale e che sia indifferente cominciare dall'un grado o dall'altro. Abbiamo qui un'oscurità, un'ignoranza che il processo dialettico, non solo non contempla, ma esclude: e tuttavia su di essa riposa esclusivamente la distinzione di valori; che è appunto distinzione di chiarezza nella coscienza di quella totalità di vita che è il processo dialettico totale. La distinzione di valori è qui da

Hegel accolta come fatto; ma non esplicata nè conciliata con i principii del suo sistema.

E che nell'intimo del suo pensiero Hegel inclinasse verso una concezione prettamente naturalistica, a confondere tutte le distinzioni di valore nel corso inesorabile d'un divenire universale, appare abbastanza chiaramente da più d'un indizio. Già appare nella fase giovanile della sua speculazione dalla sua critica della morale cristiana e della morale kantiana, come quelle che accentuano il senso del contrasto morale fra la volontà e la legge; anche nel suo sistema definitivo la morale inferiore — quella che è per noi la morale vera — con la sua dualità, col suo senso acuto della nostra inferiorità di fronte all'ideale, è considerata come un grado che deve essere sorpassato e che deve passare nell'eticità, nella conformità tranquilla con le norme vigenti del costume e del diritto. E sotto questo aspetto appunto egli celebra la concezione greca della vita con la sua serenità, con la sua dedizione tranquilla al fato, al corso immutabile delle cose. Fra le tesi annesse alla sua dissertazioni del 1801 la decima dice: *Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*. E la duodecima: « *Moralitas omnibus muneris absoluta virtuti repugnat* ».

Con questa tendenza ad adagiarsi nel semplice riconoscimento di ciò che è, a soffocare in questo riconoscimento i vivi contrasti di valore che la coscienza crea, si connette anche l'avversione di Hegel contro tutto ciò che è aspirazione interiore verso un dover essere, verso l'ideale. È noto come egli abbia dato un'irosa espressione a questa sua tendenza nella prefazione alla *Filosofia del Diritto*. In essa entra certamente anche un poco dell'avversione d'Hegel contro il dottrinarismo politico: è soltanto lo stolido intelletto che comprende le cose parzialmente ed unilateralmente che sogna d'un dover essere: quello che è razionale è reale e non così

impotente da dover solo essere senza essere. Ciò che solo deve esserè, in fondo non è (*Enciclopedia,* parag. 38).

Perciò Hegel assume un atteggiamento quasi favorevole verso l'empirismo: in quanto almeno esso proclama questo grande principio che ciò che è vero deve essere nella realtà (empirica): esso conosce solo ciò che è e non sa niente di ciò che deve essere. È vero che ci sono condizioni, cose, ecc. estrinseche e passeggiere che non sono come devono essere, non rispondono alle esigenze della ragione; ma si tratta solo del lato esteriore delle cose, di cose, dice Hegel, che spariscono da sè, senza che noi ci preoccupiamo del loro non dover essere; in esse in fondo è già solo ciò che deve essere e sempre è. (*Enciclopedia,* parag. 6). Quindi la filosofia non ha il compito di mutare il presente, ma di conoscere e penetrare la realtà che le è data. « Il compito della filosofia è di comprendere ciò che è ». La filosofia non fa altro che esporre in forma di pensiero il suo tempo. Anche quando la filosofia e la realtà non coincidono e la filosofia sembra precorrere il tempo, ciò è solo perchè il pensiero interiore si svolge liberamente, mentre la realtà può essere accidentalmente per un momento compressa.

Nel suo libero sviluppo la filosofia è paragonata da Hegel alla rosa: la realtà presente, che ne è il segno chiuso, è la croce. Onde egli dice: « La ragione è la rosa nella croce del presente » Quando la filosofia compare la realtà che essa esprime ed analizza è già vivente, anzi è già una realtà tramontante. Perciò Hegel paragona la filosofia all'uccello di Minerva, alla civetta, che prende il volo solo quando comincia il crepuscolo. È interessante vedere che Hegel aveva già svolto questa conseguenza del suo pensiero in quella *Critica della costituzione tedesca* che avea scritto vent'anni prima (1801). I pensieri di questa mia opera, scrive Hegel, non possono avere altro fine ed effetto che il compren-

dere ciò che è e quindi indurre a sopportarlo in pace. Perchè non è ciò che è che ci rende inquieti e dolorosi, ma il fatto che esso non è come dovrebbe essere. Ma se noi conosciamo che esso è come necessariamente deve, cioè non è nè caso nè arbitrio, allora conosciamo anche che è come dovrebbe essere.

## *Risoluzione definitiva dell'hegelianismo nel naturalismo.*

L'ambiguità della posizione hegeliana è quella che ne costituisce nello stesso tempo il maggior fascino. Essa mira a soddisfare ambo le tendenze che si contrastano il dominio dello spirito; quella che ci attira verso il molteplice, ci inclina ad arrestarci nella molteplicità sensibile; e quella che ci attrae verso l'unità, verso il soprasensibile, il trascendente. La prima è quella che ha la sua espressione razionale nella filosofia naturalistica, per cui la molteplicità degli esseri è assoluta e l'unità è poco più che un nome od una forma; la seconda è quella che ha la sua espressione razionale nella filosofia religiosa, per cui l'unità sola è veramente reale e la molteplicità è puramente fenomenica. Una via di mezzo non è possibile. E questa è precismente quella che ha tentato Hegel: fissare la molteplicità empirica in una totalità razionale e dire: questa è la unità, questo è la realtà divina. Il risultato di questo tentativo di conciliare l'inconciliabile è stato naturalmente quello che doveva essere, nonostante il suo fondamento idealistico e tutti gli sforzi di conservare alla totalità i caratteri dell'unità religiosa, esso si è risolto in una concezione prettamente naturalistica. La diversità di risultati nell'idealismo religioso e nell'idealismo hegeliano non è naturalmente soltanto fondata su prefe-

renze morali e religiose; ma ha il suo fondamento logico nel diverso concetto della funzione e dell'indirizzo del conoscere logico. Secondo Hegel il pensiero logico non ci conduce affatto, come Kant pensa, verso il concetto d'una unità assoluta. Dai concetti isolati delle cose che le offre l'intelletto, la ragione si eleva verso una unità che è unità di differenze, circolo d'opposizioni che sono eternamente poste e negate. Le leggi fondamentali dell'esperienza, sono costituite non da un sistema d'unità che sale verso una unità assoluta che trascende l'esperienza, ma dall'unità d'un processo dialettico che stringe in sè tutte le opposizioni della realtà come tanti momenti, che si richiamano l'un l'altro e che nel loro insieme costituiscono un circolo eterno di vita. Nella sua *Logica* Hegel ha tentato di darci questa logica della realtà; noi vedremo oltre con quale successo.

Altro è invece il processo dell'esperienza secondo il concetto kantiano. La realtà è rappresentazione, esperienza: ed ha in sè il duplice carattere di essere molteplice ed una nel medesimo tempo. Nella stessa esperienza immediata è una molteplicità di dati che si accentrano intorno ad un'unità subbiettiva, per cui solo è esperienza. Il processo logico del pensiero è un processo di unificazione senza fine che tende a risolvere la molteplicità del dato in un sistema di unità logiche, e da questo, per un'esigenza inerente allo stesso processo, si eleva o almeno aspira ad elevarsi verso la perfetta unità in cui è risolta la dualità di forma e di materia e che perciò trascende la coscienza; unità che è quell'io puro il quale costituisce nell'intimo l'unità della mia e di tutte le coscienze finite.

Questo processo è un processo di unificazione formale; perchè il conoscere nostro è inseparabile dalla materia sensibile del conoscere: perciò l'Unità assoluta non è accessibile alla nostra conoscenza; noi non ab-

biamo nè possiamo avere un'intuizione dell'intelligibile puro. La conoscenza dell'Unità assoluta è la conoscenza d'una forma: cioè d'un indirizzo, d'un limite, che quanto più si allontana dal dato sensibile tanto più si riduce ad una designazione negativa.

Questo carattere negativo dell'Unità pura è precisamente quello che fornisce ad Hegel il suo più frequente motivo polemico contro la concezione dell'idealismo trascendente: che quest'unità non è se non una astrazione vuota, inconcepibile, senza senso: una negazione, un abisso nel quale tutta la realtà viva e concreta si confonde e si perde. Ma Hegel si fa veramente la confutazione troppo facile: la teologia negativa non è quell'assurdità palpabile ch'egli pretende. L'assurdo che Hegel vorrebbe rilevare nell'unità trascendente, potrebbe già venir rilevato in ogni unità concettuale. Il concetto non è per noi oggetto d'intuizione diretta e concreta; è presente per mezzo di un contenuto sensibile simbolico; in sè è una pura unità formale, che, se se ne elimini tutto il materiale sensibile inadeguato, è senza contenuto, vuoto, inafferrabile.

E lo stesso si dica di tutte le unità spirituali concrete che pure Hegel considera come le reali incarnazioni dello spirito obbiettivo. Quale è per esempio l'unità che costituisce la famiglia? È un'unità non accessibile all'intuizione diretta, che non si realizza in nessuno degli individui che la compongono e tuttavia esprime la realtà di ciascuno e ne concilia le opposizioni; anzi essa è più reale che gli individui. Così lo spirito di un popolo è qualche cosa di più lontano ancora della realtà concreta ed intuitiva: noi vi giungiamo per *viam remotionis* e lo esprimiamo sempre per mezzo delle sue manifestazioni che ne sono il segno simbolico, non la natura reale; quanto più alte sono queste manifestazioni, tanto più vicine noi le giudichiamo alla sua realtà e tanto più atte ad esprimerla. Ora, l'unità asso-

luta è soltanto il limite di quella progressione di unità spirituali che anche Hegel accoglie in parte come reale. La realtà sua accoglie in sè tutte le realtà, è l'*omnitudo realitatis* in cui si conciliano definitivamente tutte le opposizioni ed in cui viene alla luce la realtà vera che in esse si esprime.

Appunto perchè è il limite ideale dell'unità, unità pura, forma pura, è superiore a tutte le forme e determinazioni particolari, anzi esclude il carattere ad esse comune dell'unità imperfetta che è la coscienza (con la sua dualità di forma e di materia): perciò ogni cosa ne è un simbolo, nessuna può esprimerne adeguatamente la natura. Dire che è un'unità vuota e tenebrosa è un dire soltanto che essa non è accessibile alla nostra intuizione; perchè in sè deve essere pensata come una realtà vivente e perfetta, superiore alle opposizioni, alla pena e al dolore. Certo la rappresentazione che noi ne abbiamo è simbolica, cioè è sempre connessa con una negazione: ma questa negazione è una negazione della negazione, ossia ha per compito di rinviare il nostro pensiero al di là di ogni possibile affermazione e determinazione particolare: che non è se non un indirizzo, un compito, un eccitamento a salire sempre più in alto, un inquietudine sempre aperta nell'anima ed inseparabile dalla natura finita.

Il carattere formale e negativo, in breve, non è tale per sè, ma per noi: e ci rinvia ad una realtà superiore che noi non possiamo in altro modo esprimere. Ma in sè questa realtà non è pensata affatto come una unità vuota e tenebrosa. È forse un'unità vuota e tenebrosa la sostanza di Spinoza? Il pensarla come un'unità astratta è semplicemente un prendere il simbolo per la cosa: anche l'unità è un carattere simbolico; l'Uno non è in sè l'Uno, od almeno non è il nostro Uno.

Quando noi pensiamo l'Uno, noi perdiamo di vista il molteplice che in esso si accoglie; ma l'unità for-

male che potenzia un molteplice, non lo annulla; lo eleva in sè, a realtà più alta. Così noi, se per un lato dobbiamo pensare l'Unità assoluta come uno, d'altro lato dobbiamo pensarla come la totalità della molteplicità reale; quindi come un'unità ineffabile che, ben lungi dall'essere una vacua uniformità, accoglie in sè tutte le richezze della realtà. Certo non della realtà come noi l'apprendiamo; la realtà a noi data è la realtà d'un'unità imperfetta, inseparabile dall'opposizione e dal limite. Ma noi dobbiamo pensare una realtà che ha superato le forme imperfette del nostro conoscere e perciò ogni limite ed ogni opposizione: che si confonde con l'unità senza perdere la sua ricchezza interiore; come la sostanza di Spinoza che è l'uno e pure comprende in sè attributi e modi infiniti; o come la realtà divina di Leibniz che è l'unità di monadi infinite.

Del resto anche per il nostro conoscere non si può dire che l'unità divina sia qualche cosa di vacuo e di tenebroso: la conoscenza simbolica non è pura negazione. Anche la teologia negativa ha qualche cosa di positivo, che non è un conoscere ma qualche cosa di inesprimibile, e che tale deve essere perchè è la presenza stessa dell'Assoluto in noi. Dalla sua profondità zampilla sempre a noi un impulso a salire, ad esprimere il nostro concetto in simboli più alti, ad elevare insensibilmente la nostra concezione del mondo e di Dio e con essa la nostra vita. È là dove questo momento superiore della nostra vita si afferma, come nella mistica, là esso diventa il principio d'una vita attivissima, d'una creazione incessante, di sempre rinnovati tentativi d'espressione, d'una immedesimazione, cioè d'una elevazione del nostro io verso l'unità raggiunta, d'una vita intensa del sentimento e della volontà. Si può riferire tutto questo dispiegarsi di vita ad una vuota astrazione? Questo giudizio sulla concezione hege-

liana dell'assoluto non toglie che noi dobbiamo riconoscere che in essa agiscono motivi profondi veri ed umani, ai quali dobbiamo rendere giustizia. In fondo anche la tendenza empirica verso il molteplice sensibile, che si estrinseca nella scienza come nella vita, è una forma del tendere verso l'Assoluto: ed è questo aver compreso il caratere di realtà che si cela in ogni momento della vita delle cose, questo aver fatto penetrare in ogni cosa l'assoluto e l'eterno, che fa la grandezza vera del pensiero hegeliano. Le determinazioni finite non sono momenti dell'Assoluto, come Hegel vuole, ma ciò che vi è in esso di reale e di vivente procede dall'Assoluto e non possiamo elevarci verso un concetto meno inadeguato dell'Assoluto, se non attraverso la seala delle sue determinazioni finite. L'Assoluto è negazione, ma è anche potenziamento; ed ogni astrazione che isoli unilateralmente l'Assoluto dalla realtà e dalla vita, lo limita e lo nega. Il disdegno di Hegel contro le astrazioni vuote è perciò giustificato: bisogna gettare lo sguardo nelle profondità della vita naturale e spirituale, penetrare il reale in tutti i suoi misteriosi aspetti, anche soltanto per raggiungere un concetto negativo più alto dell'Assoluto e raffigurarcelo con simboli meno indegni.

Vi è quindi nel tendere dell'intelligenza verso le cose finite un qualche cosa di salutare e di religioso: in quanto è la reazione contro le astrazioni morte e tenebrose, in cui la tradizione o l'impotenza hanno imprigionato il concetto dell'Assoluto.

E questo vale specialmente dal punto di vista pratico. La volontà non deve certo arrestarsi nella molteplicità e nel fluire delle cose finite; ma anche da questo punto di vista bisogna ricordare che l'Unità assoluta si realizza attraverso le forme finite: se non una circolazione eterna della vita, come Hegel vuole, abbiamo un'ascensione senza fine della vita; dove ogni

grado a suo posto è sacro. Negare o dimenticare la vita, la famiglia, lo stato è facile; ma resta una vita povera e vuota, un'astrazione vacua e morta, come è la religiosità di quelli i quali credono che la perfezione sia il termine d'un sentiero facile e breve. La perfezione è l'ideale di uno svolgimento senza fine, dove ogni grado, ogni dovere ha il suo posto e la sua funzione essenziale; e non è possibile passare al grado superiore senza essersi immedesimato ed aver superato quello che precede. Ogni grado dell'attività finita ha perciò il suo valore e la sua religiosità oscura; e l'assillo, che spinge la volontà a negarlo, non deve farci dimenticare che noi non possiamo superarlo se non in quanto lo abbiamo esaurito.

Il torto di Hegel è di aver convertito questa serie di gradi in una serie di momenti della realtà infinita. Nel suo senso profondo dell'Uno e dell'Assoluto anch'egli ha riconosciuto in qualche momento che il finito non è, che è solo un andar oltre; che l'Assoluto solo è, e l'atto suo è la negazione di quelle parvenze che sono le cose finite. Ma quando poi dovremmo arrivare nella filosofia alla contemplazione di quell'unità, in cui le cose finite dovrebbero svanire, noi ci troviamo dinanzi la stessa catena delle cose finite; come se il collegare delle apparenze in una catena dialettica senza fine potesse trasformarle in una realtà assoluta.

## Capitolo IV.

# TEORIA DELLA CONOSCENZA

### *Funzione della teoria della conoscenza.*

Ogni sistema filosofico ha bisogno di una introduzione per elevare il profano al nuovo punto di vista; questo è il compito che assolve nella filosofia moderna la teoria della conoscenza. Ogni filosofia comprende perciò due parti: l'una critica e negativa l'altra ricostruttiva. Il punto di vista e il terreno da cui parte in origine la filosofia è sempre quello dell'esperienza comune; anche nella costituzione dei grandi sistemi speculativi, questa ha sempre una parte maggiore di quello che generalmente si crede.

Ma l'esperienza comune non è l'esperienza filosofica ossia l'esperienza pura; è un'esperienza che contiene già in sè implicati innumerevoli presupposti, innumerevoli posizioni assolute. Pel fatto stesso che è conoscere disgregato e saltuario, essa considera i vari momenti della realtà come per sè stanti: la filosofia invece, in quanto unificazione, toglie ad essi questo carattere assoluto e ne fa altrettanti aspetti d'un'unica realtà.

Per il conoscere prefilosofico; p. es., tutti gli esseri hanno una natura propria e separata: per Talete sono semplici aspetti e trasformazioni dell'acqua. Quindi non è possibie procedere ad una sistemazione filosofica se prima non si è operato una specie di riduzione, di esame critico che riconduca i vari momenti della realtà al suo momento fondamentale: esame critico che naturalmente abbracci tanto l'esperienza ingenua quanto i successivi tentativi di elaborazione filosofica della stessa. Ora questo esame critico ha dovuto, dopo Cartesio e Berkeley, ma segnatamente dopo Kant, tener conto d'un fatto fondamentale: e cioè che tutta la realtà che ci è data è realtà d'esperienza, vale a dire è condizionata dal fatto di appartenere, come oggetto, alla coscienza, al mio io conoscente. Questa è una constatazione sulla cui portata si potrà discutere; ma è la prima e radicale constatazione dell'esperienza filosoficamente considerata.

Qualunque tentativo di porre una realtà obbiettiva fisica o metafisica, indipendentemente da questo rapporto è frutto di cecità e d'illusione.

La critica preliminare della filosofia, in quanto deve innanzi tutto determinare il valore della posizione del dato, tenendo conto di questo fatto fondamentale, che ogni dato è tale per il suo rapporto con l'io, vale a dire è anzitutto un elemento dell'esperienza, una conoscenza, è la *critica della conoscenza*. La dottrina hegeliana che pone la realtà come costituita essenzialmente dalla attività dello spirito è gnoseologicamente una concezione idealistica, ha il suo punto di partenza nella concezione kantiana, quindi la necessità anche per essa di mostrare la necessità del passaggio dal punto di vista realistico comune al punto di vista panlogistico.

## *La teoria della conoscenza in Hegel secondo la Fenomenologia.*

Ora non si può negare che Hegel abbia da principio riconosciuto la necessità di una introduzione di questo genere; e in nessun punto si è chiaramente espresso in questo senso come nell'*Introduzione alla Fenomenologia*. Il primo compito della filosofia, egli dice, è quello di elevare la conoscenza comune a quel grado supremo, in cui essa comprende sè e le sue esprienze come momenti dello spirito universale: e questa elevazione ha luogo col richiamare tutti i momenti intermedi attraverso i quali è passata la filosofia stessa.

Presupposto della filosofia è che l'individuo si trovi già a questo punto di vista. Questo è l'etere della coscienza. Il filosofo si trova come stabilito in questo punto di vista — in quanto filosofo — ma colui che si accosta alla filosofia deve essere condotto ad essa attraverso tutte le transizioni intermedie. Questa esigenza si accorda col suo principio, che la filosofia deve essere una costruzione razionale, quindi accessibile ad ogni essere razionale, non un privilegio aristocratico di pochi geniali, come voleva il concetto romantico.

Tutta la *Fenomenologia* è per un rispetto un'introduzione ampia, storica, in grande stile che contiene già gran parte del sistema stesso. Essa è una vera storia spirituale dell'umanità, considerata astrattamente nei suoi gradi successivi che preparano ed introducono il punto di vista assoluto. Una altra e più breve introduzione ci dà Hegel in quella specie di introduzione alla *Logica* che sono i paragr. 26-78 dell'*Enciclopedia* stessa. Molto si è discusso sul rapporto loro: certo esse compiono una funzione diversa che noi esporremo più innanzi in breve.

Hegel non è stato infatti fedele al suo primitivo concetto della necessità d'una introduzione alla filosofia che guidi, per così dire, dal punto di vista comune, al punto di vista del suo idealismo assoluto. Ciò è dovuto forse in parte ad una specie di ritorno al concetto aristocratico-romantico della filosofia, forse anche ad una tendenza personale al dogmatismo esoterico; ma certo ha in parte avuto la sua giustificazione nel carattere stesso della dottrina, nel fatto che essa vuole costituirsi un tutto razionalmente collegato da una necessità dialettica interiore. Essa deve bensì mostrare come dall'esperienza comune e dall'empirismo scientifico lo spirito si elevi alla coscienza filosofica speculativa per una specie di interiore necessità; ma deve mostrarla già dal punto di vista stesso della filosofia speculativa.

### *La condanna della teoria della conoscenza: critica.*

Quindi per comprendere la necessità di passare dall'un grado all'altro bisogna già sapere considerare questa successione dal punto di vista speculativo, bisogna cioè già essere iniziati al sistema per comprenderlo. Cioè bisogna già aver compiuto quel passaggio, al quale queste considerazioni dovrebbero prepararci. Il passaggio non può compiersi quindi che per un atto di illuminazione, come in Fichte. A chi aspira ad elevarsi verso la filosofia non si può dire altro se non: sapere aude! cioè « entra ad occhi chiusi nel regno della dialettica! ».

Con una argomentazione, che in fondo è basata sullo stesso ragionamento, Hegel ripudia perciò anche quella disciplina che dopo Kant era considerata come avente questo ufficio, la teoria della conoscenza. Non si può esaminare il valore del conoscere che col cono-

scere. Non è difficile scoprire ciò che vi è di sofistico in questa argomentazione. In fondo anche per osare entrare, bisogna già trovarsi dal punto di vista che si adotta: altrimenti sarebbe una deliberazione irrazionale, senza senso. Quindi è vero che chi si eleva verso un nuovo punto di vista filosofico deve già *in un certo modo* trovarsi anche prima d'essersi elevato. Egli ha già nell'insufficienza del suo punto di vista il presentimento del punto di vista superiore; e l'opera del maestro sta appunto nel portare questo presentimento alla chiara coscienza di se.

Un'introduzione alla filosofia è quindi perfettamente possibile; per quanto sia vero che essa non è possibile se non per chi ha già la necessaria preparazione e in questa il bisogno e il presentimento del nuovo pensiero. Ogni conversione religiosa riposa sullo stesso presupposto. Vi è un processo interiore che la prepara e la condiziona; il maestro non fa che rischiararlo e dirigerlo. E questa condizione di chi impara deve anche dirigere e determinare l'opera del maestro. Senza dubbio l'elevazione deve essere fatta dal nuovo punto di vista; ma questo è soltanto la luce che permette la critica, non è e non può essere presupposto esplicitamente fin dal principio.

Il punto di vista inferiore viene esaminato in sè mantenendo provvisoriamente i suoi presupposti, anzi il suo stesso linguaggio con una critica puramente interiore, negativa; la quale deve eliminare le contraddizioni, le posizioni dogmatiche e così rivelare insensibilmente la necessità della nuova posizione. Si veda, p. es., come procede Kant, che parla prima d'oggetti, d'azione sugli oggetti, sui sensi, ecc., cioè parla il linguaggio del realismo per condurre a vedere che gli oggetti sono costituiti dall'intelletto.

Certo questo processo è in contraddizione con il carattere della dottrina hegeliana che vuole essere un

tutto perfettamente razionale; ma questa contraddizione dimostra l'inaccettabilità di questo concetto della dottrina.

Una dottrina perfettamente razionale non permetterebbe nè approssimazione nè introduzione: e non potrebbe essere accolta che per un atto del tutto irrazionale: strana contraddizione! Che ciò si pretenda pel dogmatismo religioso, s'intende; è la rinuncia alla ragione. Ma una concezione perfettamente razionale dovrebbe avere la sua preparazione in antecedenti almeno approssimativamente razionali: almeno psicologicamente una introduzione razionale (in senso approssimativo) dovrebbe essere possibile. E se vi è qualche difficoltà a pensare una transizione ad una razionalità perfetta, ciò vuol dire solo che questa è per noi un limite irraggiungibile; e che la verità può essere per noi un'ideale, non un possesso definitivo e perfetto.

Se un aspetto di vero vi è nella dottrina hegeliana, sta in ciò che realmente il progresso verso la verità è un progresso a gradi, una serie di sintesi, una serie di atti creativi. Non è, cioè, una progressione meccanica che possa essere compiuta per sola virtù di impulsi esterni: questi possono dare il materiale e costituire la preparazione; ma oltre a questa si esige la scintilla, la grazia. Perciò nella filosofia come nel regno dei cieli, molti sono i chiamati pochi gli eletti. Ma anche quest'atto ultimo di sintesi illuminativa è un atto della ragione, come gli altri: non un « salto » (*Enciclopedia*, parag. 50) nel mondo dei concetti puri.

Così la seconda difficoltà che Hegel oppone, riposa su di un falso concetto della teoria della conoscenza: che non può essere esame della facoltà di conoscere. Non si ha mai un conoscere in astratto; ma conoscenze. La teoria della conoscenza non è quindi un esame del conoscere in astratto, ma delle nostre conoscenze dal punto di vista più generale, in quanto cioè sono

poste come tali; è una determinazione del dato in quanto è esperienza, conoscenza condizionata dal rapporto con il soggetto. E questa determinazione non è compiuta mercè « una facoltà di conoscere », ma mercè la posizione implicità di un punto di vista superiore, d'una « esperienza assoluta », dal punto di vista della quale si giudicano e l'esperienza e le interpretazioni filosofiche anteriori. Colui, che è giunto ad un punto di vista che egli giudica superiore, rifà la via percorsa percorrendo tutta la serie dei punti di vista superati, per confermare o chiarire appunto, mediante questo esame, i risultati definitivi. Naturalmente anche questo non sarà ancora il punto di vista assoluto; ma questo non costituisce una difficoltà per chi sa che il compito nostro è solo quello di approsimarci indefinitivamente alla verità, non di conquistarla definitivamente.

Nonostante le sue obiezioni al concetto di una teoria della conoscenza, come introduzione al punto di vista dell'idealismo assoluto, Hegel ci ha dato tuttavia nella *Fenomenologia* e nella *Introduzione alla Logica* dell'*Enciclopedia*, due trattazioni dirette a giustificare il suo punto di vista nel problema del conoscere.

La prima è una trattazione più ampia, di carattere storico, veramente introduttiva: la seconda più breve, di carattere polemico. Ma la loro differenza capitale sta in questo: che il problema in esse considerato è in ciascuna di esse un problema diverso.

Il primo e fondamentale problema della conoscenza è il problema della natura della realtà che ci è data immediatamente. Prima ancora di entrare a decidere col pensiero che cosa nella realtà sia verità e che cosa apparenza, bisogna chiedere: tutta questa realtà molteplice e varia apparentemente per natura che cosa è nella sua natura universale e comune? Questo non è naturalmente un problema che s'imponga da sè alla mente del primo venuto; è già l'esigenza della men-

talità filosofica. Il volgare accetta il molteplice e non se ne inquieta. L'esigenza della mente filosofica è la unità; ed essa è presente anche nella negazione riflessa di questa unità. Di più anche la risposta non è una scoperta come l'uovo di Colombo od una constatazione a prima vista; è già il risultato d'una lunga ed elaborata preparazione filosofica di una capacità acquisita di vedere; e come tale una posizione implicita d'una nuova visione filosofica.

Ora a questa domanda il pensiero inesperto risponde: è la realtà naturale estesa nel tempo e nello spazio. Non è ancora avvertita la realtà psichica; e la realtà naturale è accolta con fede ingenua. Senza dubbio nessuna di queste dottrine, anche iniziali, assume il conoscere esteriore nella sua totalità come assolutamente veridico; sono troppe le testimonianze in contrario.

Ma la fede ingenua si ritira per così dire dai campi più malsicuri in quelli che crede assolutamente obbiettivi: per esempio, rigetta come creazioni soggettive i colori, ecc.; ma considera come indiscutibile la realtà del peso, della resistenza, della estensione. Ma così comincia una distinzione che non può più arrestarsi. Due sono i fattori che sospingono in questo senso. Il primo è l'analisi degli elementi stessi posti a fondamento del reale, che ad un esame penetrante rivelano di essere della stessa natura dei primi e di essere come questi condizionati dal fattore soggettivo: Berkeley: il fenomenismo. Il secondo è la rivelazione del mondo spirituale che alla mente più scaltrita nell'analisi rivela un altro mondo più vasto, più complicato, più problematico del mondo esteriore: il mondo dello spirito che da principio è posto come parallelo e coordinato al primo; poi si dimostra a poco a poco come la totalità che contiene in sè, come un momento, anche il mondo naturale.

Così la mente si eleva a considerare la realtà intiera come il divenire di una grande realtà spirituale. Il compito primo della teoria della conoscenza è perciò quello di condurre il profano a vedere il mondo sotto questo aspetto: è la verità iniziale della filosofia.

Ora il fine che Hegel si propone in prima linea nella *Fenomenologia* è appunto questo: di condurci a vedere il mondo come l'opera e la rivelazione dello spirito. Nel breve sommario della *Fenomenologia* che egli ci ha dato nella *Propedeutica* (Werke, vol. XVIII, pag. 79-89) Hegel dice chiaramente che essa ci deve condurre a decidere della questione se siano gli oggetti a produrre nella coscienza la varietà di determinazioni che essa contiene, o se sia invece l'Io che per una gradazione successiva di atti pone gli oggetti e le loro determinazioni. Hegel distingue tre gradi successivi nel progresso verso la soluzione definitiva. Il primo è quello della *coscienza* che comincia con la coscienza sensibile più immersa nell'*ora* e nel *qui* e solo poco per volta si eleva con l'intelletto a vedere nelle cose un elemento interiore e costante, che è analogo all'Io della coscienza. Il secondo è quello dell'*auto-coscienza* che comincia con la coscienza del proprio Io, dei suoi bisogni, impulsi, ecc. e chiude con quel grado di coscienza che riconosce la propria identità con l'Io universale e le sue forme, la famiglia, lo stato, ecc. Il terzo è quello della *ragione* che combina la coscienza con l'autocoscienza e riconosce nel mondo l'opera di uno spirito universale.

Hegel arriva così alla prima e fondamentale verità dell'idealismo: il mondo è la coscienza d'un grande unico spirito. Ciò dice qualche cosa di più che la proposizione nota: « il mondo è la mia rappresentazione »: esso afferma l'idealità e l'unità del mondo.

*Il problema del conoscere razionale in Hegel.*

Questa proposizione non contiene tuttavia che la prima e immediata determinazione del reale. Ma in quanti modi è possibile pensarlo! Come un in sè, come volontà, come ragione, ecc. In questa molteplicità di manifestazioni della vita dell'unico spirito ci deve essere qualche cosa che esprime in modo più caratteristico la sua natura e la sua unità: sia questo qualche cosa anche soltanto una forma comune. La realtà immediatamente presente deve essere intepretata: vale a dire nella natura immediatamente presente del reale dobbiamo scoprire la natura vera che si cela sotto la vanità delle apparenze; p. es. in Schopenhauer la *noluntas* in tutte le forme di *voluntas*.

Questa è l'opera del pensiero razionale; qui alla contestazione riflessa succede l'indagine, l'analisi, la distinzione di valore.

Il secondo problema della teoria della conoscenza è quindi questo: che senso ha e verso qual risultato conduce l'elaborazione logica del dato? Anche in questo punto il pensiero ha percorso un serie successiva di punti di vista, che hanno la loro origine nei primi e più umili tentativi del pensiero. Anche il pensiero primitivo, infatti, appena riconosce che vi è nella rappresentazione sensibile qualche parte d'apparenza e di illusione, comincia a distinguere una verità secondo il senso e una verità secondo l'intelletto — cioè considera l'opera dell'intelletto come penetrante più profondamente verso la realtà essenziale e pura. Questa non è accessibile al senso: è già, come per es. gli atomi, un vero ordine intelligibile nel regno del senso. Ma di mano in mano che il pensiero apprende l'ordine e la concatenazione delle cose è costretto a porre, in questa

realtà essenziale, dei principii non sensibili di unità: le leggi, il vincolo causale, l'amore e l'odio delle cose, ecc. In questo regno è posta la vera realtà; e il nostro spirito lo apprende perchè vi appartiene, e lo rispecchia in sè: abbiamo il *dogmatismo metafisico*. Tipo caratteristico: il realismo scolastico con la sua contrapposizione dell'intelletto e dell'essere.

Questo mondo d'enti metafisici non è osservabile; è indotto, è risultato del ragionamento: ciò apre naturalmente la via a molte incertezze ed all'arbitrio. Di più esso diventa il luogo delle creazioni fantastiche della fantasia religiosa che spesso non solo completa, ma travia l'intelletto. Così si costituisce un mondo che si pone come più vero e reale del mondo immediato; che tuttavia apre l'adito nelle sue determinazioni a contestazioni infinite, e moltisisme volte si mette in reciso contrasto con questo umile mondo inferiore dei sensi, la cui testimonianza è pure per noi il primo e più vicino punto di partenza anche del pensiero metafisico. Ciò provoca naturalmente l'analisi, la critica dei processi del pensiero; e l'aspetto dei traviamenti e delle contraddizioni di questi processi conduce alla negazione del loro valore; abbiamo allora l'*empirismo*. Questo considera come vera realtà la realtà immediata: l'unico valore dei processi razionali è quello di servire come sussidiario alla constatazione. Sembra la posizione più sicura; ma è anche la negazione di se stessa; perchè è una teoria che unifica in un certo senso per virtù del pensiero e gli attribuisce in fatto, negandoglielo con le parole, un valore di verità.

Come una conclusione dell'eterno conflitto fra dommatismo ed empirismo Kant ha eretto il punto di vista del criticismo. Esso è anzitutto una condanna del dommatismo; anche la costruzione dell'intelletto è puramente umana, è *più vera* che la costruzione dei sensi, ma non è la verità assoluta, che trascende i nostri con-

cetti. Le creazioni dell'intelletto sono, a differenza della creazione del senso, una creazione obbiettiva, cioè universalmente umana, che ci dà la sola verità a noi accessibile, la verità umana. Vano è pretendere di elevare questa all'assoluto. Essa, tuttavia, nella sua relatività ha un alto valore pratico: è il mezzo col quale possiamo progredire praticamente e realizzare nella vita morale il nostro destino.

Con Hegel siamo su di un'altra via. Egli accetta della teoria kantiana il principio che la realtà è spirituale, anzi è la costruzione di uno spirito che la crea secondo una specie di necessità interiore, la quale attraversa una serie di momenti che costituiscono come l'ossatura logica del reale. Quindi per lui, a differenza dell'antico dogmatismo, non vi è un essere intelligibile, una realtà metafisica che sia solo oggetto del nostro intelletto: ciò che il nostro pensiero contempla è esso stesso un mondo di attività spirituale, di pensieri dell'Unico Spirito che è la sola realtà e di cui il nostro spirito fa parte. Ma in accordo con l'antico dogmatismo, per Hegel questi pensieri non sono sforzi dello spirito finito per elevarsi verso la sua essenza infinita, non sono relativi, umani, ma sono i pensieri stessi dello spirito, come spirito assoluto.

Questo mondo non è l'opera della ragione? Ed allora come può rinviarci a qualche cosa che trascende la ragione? Qui abbiamo un concetto della ragione che è pofondamente diverso. Essa non è per lui uno sforzo delo spirito imperfetto, ma si immedesima con lo spirito assoluto; è ordine chiuso o perfetto in sè, che non ci rinvia ad altro.

Certo ogni forma, ogni determinazione del reale non basta a sè e ci rinvia ad un altro; ma ci rinvia solo ad un'alta determinazione, e tutte insieme compongono un circolo chiuso che ha la sua ragione in sè, non ci rinvia ad altro, e perciò si pone come l'unica realtà. E poi-

chè questa realtà è l'opera della ragione stessa che è in noi, come pensare che la ragione nostra non possa conoscerla? Anzi tanto la conosce, che il compito suo è di riconoscersi in essa e di vedervi l'opera propria. Senza dubbio questa realtà assoluta non ci è data al primo aprire dei sensi e nemmeno ci è data dalla ricerca scientifica; queste sono conoscenze ancora troppo unilaterali e superficiali. Per penetrare fino alla realtà nel suo vero essere, noi dobbiamo penetrarla nel suo ordine costituitivo, nella sua unità: e questo compie appunto la ragione con la sua attività dialettica.

### *I quattro gradi del conoscere.*

Secondo Hegel vi sono quattro gradi del conoscere. La parola « pensiero » in largo senso comprende tutti questi gradi. Il primo è quello della sensazione che è la conoscenza del particolare temporalmente e spazialmente determinato. Con la sensazione Hegel connette spesso il sentimento, che è da lui considerato come la forma più bassa della coscienza, comune anche agli animali. Il secondo è quello della *rappresentazione* che oggi diremmo la rappresentazione generica: prende l'oggetto non come uno (cioè semplice) ma come universale e come riferito a me (coscienza riflessa). Può anch'essere di fatti interiori (morali, giuridici, ecc.). Si distingue dal pensiero in quanto nella rappresentazione il contenuto è isolato (non logicamente conosciuto). Per esempio, i vari predicati delle cose sono semplicemente l'uno accanto all'altro. Il terzo è l'*intelletto*. Seguendo una distinzione antica che si trova già in Spinoza, in Wolff e più precisamente in Kant. Hegel distingue tra intelletto e ragione. L'intelletto è ragione. L'intelletto è (diremo con la stessa de-

finizione di Wolff) la facoltà di rappresentare distintamente le cose: la ragione è la facoltà di vederne la connessione. L'intelletto consiste nella facoltà di dare al contenuto rappresentativo il carattere della universalità: in breve è la facoltà dei concetti. Hegel non nega il valore di questa funzione; ma è solo funzione preliminare, conduce a porre una molteplicità d'unità slegate: ha il suo principio nel principio d'identità. Il quarto è il pensiero in stretto senso e cioè la *ragione* che è la facoltà dei principii, la facoltà di connettere i concetti in unità.

Anche secondo Hegel la ragione è dialettica. Come in Kant essa ha nell'imperfezione, nella contraddizione del sapere intellettivo come tale, la sua origine. Ma secondo Kant queste esigenze interiori delle costruzioni intellettive ci rinviano ad un'unità che è al di là dell'esperienza, implicano il concetto d'un limite che deve essere superato, ci pongono dinanzi all'esigenza d'un'unità trascendente che il dogmatismo crede di poter fissare in concetti e che la filosofia critica sta paga di esprimere per mezzo di simboli.

Secondo Hegel invece l'interiore contraddizione che ha ogni concetto intellettivo in quanto essere finito posto in sè, viene dalla ragione sviluppata, e così condotta alla posizione del contrario (antitesi: ciò che esige, poi, la conciliazione in un principio superiore che entrambi li contenga e così superi la contraddizione. Anche il pensiero comune vede questa connessione necessaria dei contrarii (summum jus, summa injuria, il dispotismo eccessivo conduce all'anarchia e viceversa, ecc.): solo non svolge con coerenza il rapporto logico. Questo è il metodo dialettico della ragione, che conduce così alla contemplazione dell'unità assoluta di tutte le cose, che non è se non la concatenazione dialettica di tutte le determinazioni finite.

Così mentre in Kant la ragione si sforza di giun-

gere ad un'unità trascendente, inconcepibile; la ragione ha in Hegel per compito di ricostruire con il movimento dialettico il mondo stesso, dato il senso e l'intelletto, nei suoi elementi isolati, per rispecchiarvisi e compiacervisi, come il Dio dell'antico Testamento.

La ragione umana è un momento della stessa ragione assoluta: anzi nella ragione umana è la stessa ragione divina che pensa il mondo e pensando lo crea.

Noi ci troviamo qui dinanzi ad un dogmatismo razionalistico come nella filosofia anteriore a Kant. Nella sua *Introduzione alla Enciclopedia* (parag. 2-17) Hegel tratta appunto il problema della conoscenza razionale in modo polemico e difende la sua concezione contro l'antico dogmatismo metafisico che ammette anch'esso questo sapere, ma pensa diversamente il rapporto, contro l'empirismo, contro il criticismo e contro l'intuizionismo di Jacobi. Al dogmatismo Hegel rimprovera soltanto di applicare all'assoluto i concetti dell'intelletto. Questi non sono inadeguati alla realtà assoluta per sè, ma perchè l'elaborazione intellettiva è di natura tale che i suoi concetti sono limitati, sono conoscenze staccate: perciò il dogmatismo, che applica questi concetti finiti e contradditori all'assoluto, cade esso medesimo in contraddizione. L'antica metafisica si muove ancora in mezzo ai concetti limitati, i predicati sono accostati gli uni gli altri senza connessione logica; non sono analizzati e perciò accolti e trattati dal sapere comune nel loro contenuto impuro; sono collegati in giudizi unilaterali, esclusivi e perciò dogmatici. (*Encicl.* parag. 27). In fondo ciò che Hegel rimprovera all'antico dogmatismo è di non aver ancora scoperto il suo metodo dialettico, che applica bensì le stesse determinazioni all'assoluto, ma elimina le contraddizioni in quanto le concatena in un fluire unico in modo che l'una passa nell'altra, i contrasti si conciliano e il tutto costituisce una totalità infinita. Ma in fondo egli

è nella sostanza d'accordo con il dogmatismo metafisico; infatti egli lo considera come superiore al criticismo.

Hegel considera come non avvenuta l'analitica kantiana. In recisa opposizione al punto di vista dell'idealismo critico, secondo il quale lo spirito nostro non è mai uno con lo spirito assoluto nella sua purezza perchè è legato al tempo, allo spazio ed alle loro esigenze e quindi vede sempre come molteplicità da unificare la unità in sè assoluta, che può da lui solo venir raffigurata in simboli, egli sostiene invece che la ragione dell'uomo è capace di veder le cose da un punto di vista assoluto e così come sono in se medesime, quando solamente astragga delle accidentalità personali e si identifichi (nella filosofia) con quella ragione assoluta che è l'essenza stessa della realtà. Poichè la ragione non è solo uno specchio passivo che riceve le impressioni da una realtà altra da sè, ma è essa medesima una con la ragione che è a fondamento delle cose; perciò può immedesimarsi con la ragione assoluta e partecipare alla vita stessa delle cose che contempla. Nel suo oggetto la ragione non ha dinanzi qualche cosa di straniero e di impenetrabile, ma ritrova se stessa, apprende la manifestazione di se stessa.

A ragione il Caird si richiama qui ad Aristotele ed al realismo scolastico. Secondo Aristotele l'intelligenza non è una cosa od un essere particolare accanto ad altri esseri, ma è una potenza universale che può assumere la forma di tutti gli esseri, identificarsi con essi, conoscerli. Così per Hegel la ragione, in quanto è l'essenza delle cose, è naturalmente anche capace d'apprenderle nella loro verità: l'identificazione qui è già fatta e presente. Basta che l'uomo si spogli delle limitazioni individuali e si ponga come essere puramente razionale per poter vedere la concatenazione delle cose in se stese e così conoscere le cose nella loro realtà

assoluta. Perciò tutta l'analisi kantiana della conoscenza per Hegel non ha valore: e le sue conclusioni appariscono ad Hegel come una debolezza, una fatuità, quasi una viltà speculativa. Nel discorso del 1818 la sola parte filosofica è una dichiarazione recisa di guerra al criticismo. Già nel razionalismo del sec. XVIII (dice Hegel) il pensiero era giunto ad una tale degradazione da affermare che non vi è possibilità di conoscere la realtà assoluta, che Dio e l'essenza delle cose sono inconoscibili, che la conoscenza si arresta solo alla negazione e che la conoscenza positiva del trascendente è riserbata al sentimento ed alla fede. « Ed infine la così detta filosofia critica ha dato a questo ignorare dell'eterno e del divino una buona coscienza, in quanto assicura di aver provato che delle cose eterne e divine nulla si può sapere. Questa pretesa conoscenza si è data anche il nome di filosofia e niente è stato più gradito alla superficialità del sapere come del carattere, niente è stato così volontieri accolto come questa dottrina dell'ignoranza, per cui tale superficialità e fatuità sono state poste come l'ecellenza, come il fine ed il risultato di ogni tendere intellettuale » (Vedi anche *Enciclop.*, Prefaz., I Ediz., pag. 4-5).

E la conclusione è un'incitazione superba ad aver fede nella ragione e nella scienza. « Il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito è la prima condizione dello studio filosofico: l'uomo deve onorare se stesso e tenersi degno delle cose supreme. Della grandezza e della potenza dello spirito non si può pensare abbastanza altamente. La chiusa essenza dell'universo non ha in sè alcuna forza, per cui possa resistere al coraggio del conoscere: essa deve dinanzi a lui aprirsi e porre dinanzi agli occhi suoi e per lui tutte le sue ricchezze e le sue profondità ». Kant aveva distinto l'opera dell'attività conoscitiva in due parti, come in due piani. L'intelletto costruisce con le categorie

una realtà obbiettiva, che ha solo valore fenomenico, ma che in questo limite ha valore e sufficienza intrinseca; la ragione poi, che vuol applicare le categorie alle determinazioni della cosa in sè, si avvolge in contraddizioni e conduce a risultati senza alcun valore teoretico positivo.

Ora Hegel contesta in primo luogo la stessa sufficienza intrinseca della costruzione intellettiva: che è per sè, come ogni concetto intellettivo, piena di contraddizioni intrinseche. In secondo luogo egli nega che le contraddizioni dialettiche siano prova di falsità. Le contraddizioni dei concetti che la ragione svolge, vogliono solo dire che essi esprimono una verità unilaterale e perciò debbono essere completati e trasformati in conoscenze razionali. (*Encicl.* par. 48). Così Hegel contraddice anche a Kant nella conclusione del carattere fenomenico della realtà e dell'esistenza d'una cosa in sè. Contro di questa egli ripete le antiche obbiezioni: essa è pensata per mezzo di categorie, dunque non è inconoscibile. Inoltre esso la rimprovera di essere interamente vuota, il nulla considerato solo come un al di là. Anzi Hegel contesta anche il concetto d'un *limite* della conoscenza (*idem*, parag. 60). Per conoscere che qualche cosa è limitato bisogna conoscere anche l'al di là che limita: ciò che è al di qua, anche se limitato, se non conosce il limite, non può sapere d'essere limitato. Compito e risultato dell'attività suprema del pensiero della ragione, è quindi, secondo Hegel, il riprodurre nella sua concatenazione razionale la realtà; che è anche la riproduzione della realtà come puro pensiero, una sua restituzione nel puro elemento dello spirito.

Noi vedremo oltre in che consiste propriamente quest'attività della ragione, che si esprime nel metodo dialettico. Ma ciò che importa qui conoscere è soltanto questo: che quest'elaborazione razionale è una

elaborazione formale, una chiarificazione ed una concatenazione che non muta essenzialmetne il contenuto, non ci trasporta in una realtà diversa da quella in cui viviamo per il senso. È vero che Hegel parla qualche volta con sprezzo del mondo sensibile, come Spinoza al quale si assimila (*Encicl.*, parag. 50); ma in fondo la trasformazione pensante della ragione non ci fa uscire dalla realtà empirica.

Anche l'empirico avrebbe in un certo senso ragione d'accentuare il suo distacco dalla realtà empirica in quanto ordina i fatti in leggi, classi, ecc, che sono categorie intellettive. La sola differenza dall'empirismo sta in ciò, che Hegel pone il momento essenziale della realtà appunto in questo regno dei principii che è una unità collegata da un ritmo dialettico e genera nel corso di questo processo la natura; ma che in fondo esiste concretamente solo nel regno empirico della natura e della storia.

Del resto Hegel stesso non nasconde le sue simpatie ed affinità per l'empirismo, del quale cita con approvazione questo « grande principio: che ciò che è vero deve essere nella realtà ed esistere per la percezione » (*Encicl.*, parag. 38).

## Capitolo V.

# IL METODO DIALETTICO

### *L'esigenza dell'unità nelle cose particolari.*

L'assoluto, cioè lo spirito, è, come abbiamo veduto, l'unità vivente del molteplice. Le cose particolari e finite ci rinviano bensì ad un assoluto; ma questo non è un'unità superiore trascendente, è un'unità immanente della quale le cose singole sono i momenti costitutivi. Quindi ogni realtà particolare ci eccita non a trascendere in senso assoluto, ma a passare al momento che la completa e con essa costituisce un'unità più perfetta; il risultato ultimo di tutto il processo è l'Unità assoluta ricca di tutte le determinazioni, l'unità dello spirito, che in sè abbraccia come momenti tutte le determinazioni particolari.

Quest'esigenza di ogni realtà particolare è in primo luogo l'esigenza dell'unità, del ritorno dello spirito alla sua intima e profonda unità (*Encicl.*, parag. 11); ma è nello stesso tempo l'esigenza di comprendere in quest'unità il molteplice, di concatenarlo in essa come uno svolgimento, come un movimento unico. Il primo stimolo è quello verso l'unità, ma questa rimarrebbe per sè vuota ed astratta senza lo stimolo che allo spirito viene dalla ricchezza del contenuto.

« Tale stimolo strappa il pensiero da quell'unilateralità e da quella soddisfazione che si è procacciata soltanto in sè e lo spinge a svolgersi movendo da sè stesso » (*idem*, parag. 12). Il primo è il momento monistico, aprioristico, religioso della filosofia. Per esso il pensiero si eleva al disopra della molteplicità verso l'unità. Ma quest'esigenza dell'unità non è negazione assoluta della molteplicità, è negazione della molteplicità in quanto assoluta, immediata. Il senso dell'unità nega la molteplicità empirica; ma questa alla sua volta costringe il pensiero a procedere esso stesso alla determinazione concreta, a porre l'unità come un'unità che si svolge liberamente e dove tuttavia ogni momento è necessariamente concatenato. Questo è il vero concetto di Dio, che, in un senso, è dipendente dalla conoscenza empirica in quanto questa è condizione perchè esso esca dalla sua astratta e vuota unità; ma in un altro e più vero senso ne è indipendente, perchè anzi esso nega ed eleva la molteplicità delle esperienze nell'unità che è veramente l'essere suo, non condizionata da alcuna esperienza.

*Rifluire della molteplicità nell'unità.*

Questo concetto del collegamento dialettico del molteplice nel concetto dell'uno è già posto innanzi da Hegel nei frammenti di Berna, dove Hegel pone come principio l'amore. Egli trova nel movimento dell'amore una specie di processo dialettico, per cui esso esce da se stesso per passare in un altro ed essere in un altro come in se stesso, facendo quindi ritorno a se stesso, ma ad un sè più ricco. (Il proposito che Hegel ebbe innanzi nella sua filosofia fin dal principio fu appunto quello di dare una veste razionale a questo processo). « Io sono un professore (scrive Hegel al suo amico Sinclair,

nel 1810) che deve insegnare filosofia e ritiene che la filosofia possa diventare un edificio regolare come la geometria e insegnabile al pari di questa. Altro è certo la matematica e la filosofia, altro il talento che trova e crea la forma matematica e la filosofica. Il mio campo è di trovare quella forma scientifica, o almeno di lavorare alla sua costituzione ».

Anche secondo Hegel perciò la filosofia deve cercare il suo punto di partenza nell'esperienza in quanto la dialettica non crea tutta quella ricchezza di determinazioni che essa poi dispone secondo un ordine genetico. L'attività spontanea dell'intelligenza e la scienza preparano alla filosofia il materiale concettuale: il pensiero attinge alle grandi realtà della natura e della storia, non per subordinarsi ad esse, bensì per attirarle a sè, trasformarle in contenuto di pensiero, riconoscere in esse altrettanti momenti del pensiero (*Encicl.*, parag. 12). Il contenuto della filosofia è il mondo, l'esperienza: la filosofia non è che la forma dialettica della esperienza. Onde è necessario che essa si accordi con l'esperienza che è accordo della ragione con se stessa, della ragione ancora ingenua (esperienza) con la ragione cosciente di sè (*idem*, parag. 6). Ciò che caratterizza l'esigenza filosofica è l'elaborazione di tutto questo materiale concettuale empirico in un'unità perfettamente concatenata (*idem*, parag. 9). La filosofia si oppone alla fissazione dei concetti limitati, per mezzo di cui l'intelletto cerca di ordinare l'universo. L'intelletto si eleva dal materiale delle rappresentazioni alle unità concettuali; ma guidato dal principio di identità erige ciascuna di queste in un'unità fissa, rigida, irriducibile alle altre; onde le opposizioni irriducibili che così ne sorgono tra spirito e materia, fede e ragione, libertà e necessità.

Ora l'assoluto è uno e deve contenere in sè le opposizioni e distinzioni reali; le quali non devono in lui essere contrapposti immobili, ma termini i quali si

richiamano l'un l'altro per conciliarsi poi nella sua unità: nell'eterna inquietudine del suo divenire interiore ogni suo momento genera il suo opposto per conciliarsi con esso in un momento superiore. Quando la filosofia vuole riprodurre il concetto dell'assoluto, deve riprodurre in sè questa dialettica infinita, questa inquietudine interiore dell'assoluto, per cui ogni concetto trae dalla stessa contraddizione della natura finita, che esso porta con sè, la necessità di passare nel suo contrario, per ritornare in sè arricchito della realtà di questo e costituire così un momento più comprensivo. Il vero metodo della filosofia è quello per cui essa segue e riproduce la connessione dei rapporti che costituiscono delle molteplicità di determinazioni finite, che l'intelletto mette in luce, un tutto unico e vivente. Sotto l'influenza di quest'esigenza particolare allo spirito filosofico, i concetti singoli dell'esperienza e della scienza, forme rigide e morte, si vivificano, diventano vere « essenze spirituali », alle quali è essenziale la negazione delle proprie particolarità, la mobilità, la vita, la trasfiguazione in una più alta unità, il confluire, come momenti essenziali, nella vita universale dello spirito. Essi non fanno con ciò che ritrovare la loro vera natura; perchè in realtà essi non sono forme morte e separate: in realtà in ciascuna di esse già vive l'unità dello spirito, ciascuna porta già in sè l'infinito vivente. L'essere loro non è un rimanere in ciò che sono, ma il passare, il creare, il confluire per un processo eternamente identico nella vita attiva ed immobile del tutto.

A ragione dice l'Haym che questa filosofia è una rivoluzione nella trattazione del concetto: queste unità rigide e fisse della logica tradizionale sono per Hegel veri principii spirituali viventi, la cui essenza è « l'assoluta inquietudine di non essere quello che sono ». Dalla stessa posizione fondamentale del sistema

hegeliano discende perciò l'esigenza del metodo dialettico. In ogni verità, concetto, determinazione finita abbiamo accanto all'atto per cui questa si pone, si afferma, l'atto per cui si nega. « Ogni finito ha questo di proprio, che nega se medesimo ».

*La realtà finita come affermazione e come negazione.*

Questa negazione è la stessa determinazione, particolarità finita, veduta nella sua più profonda natura. Ciò vuol dire che ogni essere in quanto è qualche cosa di particolare è la negazione della realtà infinita *Omnis determinatio est negatio* che dall'altra parte in quanto esprime in fondo l'unità infinita, è anche la negazione di sè come particolare finito, è l'esigenza che in una più profonda realtà questa sua unilateralità venga corretta con l'unilateralità opposta, che la toglie e la completa nel medesimo tempo. Questo è il processo per cui il finito si eleva sopra di sè verso l'infinito; e poichè l'infinito solo veramente è, questa negazione è ciò che introduce quella serie di passaggi necessari per cui il finito esce di sè, si collega con altri e costituise così una catena senza fine in cui appunto si realizza l'unità infinita. (*Encicl.*, parag. 81).

La posizione e la negazione non si annullano, perchè qui il negativo è altrettanto positivo quanto il positivo: esso non è la negazione di ciò che vi è di positivo nella posizione, ma è negazione della negazione. Onde i contraddittori non si risolvono in uno zero, ma in un completamento, in un superamento, in un'unità più perfetta; la quale è un nuovo concetto superiore e più ricco, ricco cioè della negazione antecedente: ossia è l'unità del concetto negato e del suo opposto. Hegel stesso assimila perciò in un punto della sua *Enciclope-*

*dia* (parag. 88, nota 1) il procedimento dialettico ad un procedimento analitico in quanto non è che un porre esplicitamente ciò che è già contenuto nel concetto. Ciò non è del tutto accettabile. Il procedimento analitico non può porre esplicitamente altro che il contenuto positivo del concetto. Il metodo dialettico deve piuttosto considerarsi come una varietà del metodo costruttivo, che è il vero metodo filosofico. Posta come premessa costante la costituzione dell'Unità, come Hegel la pensa, ogni concetto esige di essere rielaborato in questo senso; che venga messa in luce anche la sua contraddizione interiore, che venga corretto e reso assoluto col metterlo in rapporto con ciò che solo può completarlo nell'unità; e cioè col passare nel suo contrario non per poi arrestarsi in questa opposizione, ma per riconoscere quell'unità superiore in cui esso si concilia come la verità dei due opposti; e nello stesso tempo come una nuova unità finita in cui il processo ricomincia. E ciò fino a tanto che sia raggiunta l'unità che non ha più opposti perchè è la totalità assoluta, perchè è l'unità infinita. È in altre parole l'esigenza del concetto singolo di non essere posto assolutamente, di non rimanere isolato, di essere unificato, completato in un'unità più alta. Sotto questo riguardo è anzi l'opposto del metodo deduttivo che parte da un concetto, ma sta chiuso nel suo *contenuto positivo* e non lo supera.

Quale è il valore di questo metodo? Lasciamo da parte le indagini storiche sui rapporti con la dialettica platonica — col metodo dialettico di Fichte e col metodo di costruzione di Schelling, con i quali ha innegabili analogie e differenze ed esaminiamolo in se stesso, così come si ci presenta in Hegel. È fuori di dubbio che questo sforzo del pensiero hegeliano di racchiudere il corso intiero della realtà in una serie di concetti che si richiamano, si completano e progrediscono sempre verso una totalità, che deve comprendere la vita del tutto,

ha qualche cosa di grandioso e di titanico. È una generazione di idee viventi, di anime delle cose, ciascuna delle quali sente la sua insufficienza, il suo carattere finito, e perciò trapassa alla sua negazione, vale a dire nega, pel bisogno dell'unità, la sua limitazione e così costituisce una vita più complessa di cui essa e la sua negazione sono momenti. E senza arrestarsi segue questo cammino, con lo sguardo sempre rivolto al tutto vivente fino a che si identifica, come momento, col tutto, e riconosce come una funzione nel tutto precisamente quel sistema di collegamenti e di passaggi attraverso il quale non essa veramente, ma noi siamo passati per comprendere la costituzione intima del tutto.

## *Valore del metodo dialettico di Hegel.*

In quest'opera Hegel esplica una potenza mirabile di astrazione e d'analisi: i concetti vengono sezionati, scomposti nelle loro determinazioni e nei loro rapporti, collegati con altri, resi fluidi e pieghevoli: le opposizioni e le subordinazioni reciproche vengono abilmente trasformate in esigenze dialettiche di negazione e di sintesi; sì che tutto il sistema appare come stretto dalla sua concatenazione dialettica, in un labirinto chiuso dove non c'è nè entrata nè uscita, dove tutto si richiama e si sostiene in un unico sistema inattaccabile.

Ma tutto questo sforzo è stato fatto, si può dire, in pura perdita. Per comprendere il senso di questa teoria, bisogna risalire fino alla sua origine, ai mistici panteisti. Prendiamola in Nicolò Cusano (1401-1464) dove è più chiaramente elaborata. L'intelletto umano, dice il Cusano, non può cogliere le cose nella

loro unità assoluta, ma solo nella loro alterità, come distinte ed opposte; quindi il principio di contraddizione, cioè il principio che i contrapposti si escludono, è la sua legge suprema. Ma se noi ci eleviamo al punto di vista dell'unità assoluta, dobbiamo riconoscere che in questa tutte le opposizioni si conciliano: allora però interviene al posto dell'intelletto discorsivo l'intuizione, *l'intuitus intellectualis;* il cui puro sguardo afferra l'unità trascendente assoluta e comprende che essa è la conciliazione degli opposti; ma è anche sopra il sapere, sopra il comprendere e noi possiamo affermarla solo per mezzo di simboli di *enigmata,* in cui l'assoluta unità si rispecchi ed in cui noi possiamo averne un'immagine. Non è difficile cogliere la differenza che vi è tra questa dottrina della coincidenza degli opposti e quella di Hegel. Tanto secondo il Cusano quanto seeondo Hegel il particolare non può essere pensato come assoluto senza contraddizione: vale a dire che il particolare porta con sè implicita nella sua natura finita la sua negazione. Ma questa negazione non significa che il contenuto positivo, quale che sia, debba essere negato; ma che deve essere negata la negazione, la determinazione che esso importa. Cioè che deve essere affermata quella realtà più vasta che esso per così dire ignora, perchè ne è una parte che si pone come tutto. Ma per il Cusano nell'unità così raggiunta sparisce il particolare come tale e sparisce la sua negazione: Dio è la « coincidentia oppositorum ». E siccome questa coincidenza pel nostro intelletto finito è inconcepibile, è una coincidenza trascendente. Se ben si osserva il processo di elevazione all'unità non è la posizione, accanto all'affermazione della negazionc, ma d'un'affermazione più vasta: la negazione è solo strumento di questa affermazione e sparisce quando questa è raggiunta. Il principio in base al quale questa dialettica procede è quindi il principio d'identità, ma in senso sinte-

tico: la negazione è in realtà visione ed affermazione di una sintesi superiore.

Invece per Hegel la contraddizione resta come elemento essenziale: la sintesi non toglie nè la tesi nè l'antitesi. L'unità superiore accoglie in sè gli opposti unificandoli, ma è la successione, il processo, in cui questi opposti prendono posizione, come momenti diversi. Qui la negazione non è solo momento di una sintesi ulteriore, ma resta, in quanto tale, come momento nel processo che in sè l'accoglie e la concilia: la coincidenza degli opposti non li annulla in sè, in una unità trascendente, ma li concilia in un processo immanente del quale essi sono semplici momenti.

Il principio in base al quale questa dialettica procede è ancora sempre il principio di identità ma unito al principio di *contraddizione* in un principio superiore unico, che potremmo dire principio di *distinzione*, secondo il quale A non è mai solo puramente A, ma anche B (cioè non A), il quale, senza essere identico con A in senso assoluto, non gli è nemmeno opposto perchè fa parte con A di un unico processo. Dell'assoluto non vale il principio di identità assoluta, ma nemmeno il principio di contraddizione, perchè gli opposti in esso sono tolti e ridotti a momenti distinti d'un unico processo. È solo per una specie di paradosso che Hegel ha voluto porre come principio della sua dialettica il principio di contraddizione. Hegel stesso ha caratterizzato bene questa contrapposizione nella recensione degli scritti di Hamann apparsa a Berlino nel « *Jahrbuch für Wiss. Kritik.* » del 1828. Hegel mette in rilievo, come il punto in cui egli si accorda con Hamann è la teoria della coincidenza degli opposti nell'essenza di Dio. Ma la concezione di Hamann è paragonata da Hegel al pugno chiuso, la sua alla mano aperta. « Si vede che l'idea della coincidenza ha il primo posto fermamente nello spirito di Hamann; ma egli ha solo il pu-

gno chiuso ed ha lasciato il resto, che solo ha valore per la scienza cioè il distendere il pugno chiuso nella mano aperta, all'opera del lettore. Hamann non si è dato la fatica che Dio in un più alto senso si è dato, di svolgere il nucleo della verità, che Egli è, in una mano aperta dalle dita distese e cioè nella realtà come sistema della natura, sistema dello stato, sistema del diritto e dell'eticità, sistema della storia e del mondo ».

### *Non è possibile concepire il processo dialettico che come processo di liberazione dell'apparenza.*

Vediamo ora se è possibile mantenere il processo dialettico, così come Hegel lo pensa. Questo processo dialettico è nel Cusano un semplice processo subbiettivo, corrisponde al dissolversi d'un mondo di apparenze nella vera ed unica realtà. L'intelletto nostro ha dinanzi a sè le realtà; e al primo suo sguardo superficiale appariscono come realtà assolute. Ma il presentimento della unità che portiamo con noi a priori, la luce della ragione, non permette che ci arrestiamo in questa concezione imperfetta della realtà: il particolare visto alla luce della ragione nega se stesso, esige di essere trasportato in una visione più comprensiva, dove esso appare come momento di una vita unica. Questo è un processo che deve attraversare una serie infinita di gradi e che attraverso ad essi, arricchito del contenuto concreto, che progressivamente nega, giunge al concetto dell'assoluta unità: la sua realizzazione graduale è condizione perchè questa non sia solo un'astrazione vuota, ma un'unità vivente.

Certo, se si pensa che da un punto di vista rigorosamente idealistico, anche la natura non è che la prei-

storia della coscienza, questo non è solo il processo della coscienza umana, ma di ogni realtà finita. Ma ad ogni modo, anche così inteso, è sempre un processo di liberazione dall'apparenza, dall'illusione; è un'elevazione verso un grado superiore di vita, che dissolve la ignoranza inferiore. Il termine estremo di questa elevazione non può essere quindi la semplice successione dei momenti attraversati (sia pure dialetticamente sintetizzati): vi è nell'unità superiore qualche cosa di qualitativamente nuovo che conserva in sè la realtà degli opposti attraversati, ma li annulla come opposti appunto perchè annulla la illusione che ce li faceva apparire tali. Come possiamo quindi ammettere che il processo medesimo del pensiero che passa di opposizione in opposizione e di risoluzione in risoluzione, sia esso stesso qualche cosa di assoluto, anzi costituisca il contenuto medesimo della vita dell'assoluto? Il concetto stesso di metodo ripugna al concetto di verità assoluta. Il processo del conoscere umano, sia pure nel metodo dialettico, è sempre un tendere verso l'assoluto, un procedere dal noto all'ignoto, verso un fine. Lo stesso ritorno dello spirito a sè è un processo finale, perchè altrimenti il pensiero resterebbe in sè, non si muoverebbe verso se stesso. Ed in quanto questo progresso dello spirito verso l'auto-coscienza assoluta è un progresso, è una liberazione successiva dall'imperfezione, dalla cecità, da quella limitazione che toglie la visione perfetta dell'unità assoluta. Ora questa cecità, queste limitazioni, se sono state tolte, non possono sussistere come elementi assoluti: l'assoluto non può avere gradi del conoscere e tanto meno può essere costituito di gradi del conoscere. Esso non ha più bisogno nè del processo nè del metodo.

Qui nella trasformazione del metodo dialettico in metodo della verità assoluta e in processo della realtà assoluta viene più chiaramente che mai alla luce l'in-

tima contraddizione della dottrina hegeliana, per cui essa aduna nell'assoluto i due concetti contradditori della perfezione eterna immobile e del divenire del mondo che tende verso qualche cosa di più perfetto. Il processo dialettico come assoluto dovrebbe essere il processo eterno, senza principio nè fine, dell'assoluto: un circolo eterno di vita che non conosce imperfezione. Invece il contenuto del processo dialettico che cosa è? Una successione di liberazioni, un progredire, un'eliminazione progressiva d'apparenze, di limiti illusori. Un assoluto che diviene, che è la totalità e la perfezione, e tuttavia ha ancora in sè dei limiti che deve superare per una serie di atti di sintesi — i quali devono già essere ab initio in lui — e che si costituisce per uno svolgimento dialettico che non è uno svolgimento perchè è un circolo eterno di vita, è un tale viluppo di contraddizioni che non può essere risolto se non abbandonando l'uno o l'altro dei due punti di vista contradditori che in essi si adunano.

Le stesse contraddizioni si presentano da sè anche se consideriamo il metodo dialettico nel suo aspetto soggettivo, come rappresentazione della dialettica dell'assoluto, come rappresentazione di un processo assoluto, epperò come un sapere assoluto. In questo sapere è l'Assoluto che conosce se stesso, in quanto metodo riproduce il processo stesso dell'assoluto. Ora come può essere acquisito un sapere assoluto? Perchè niente fuori d'esso è verità, deve quindi essere come un'intuizione privilegiata che non può avere alcuna preparazione razionale, alcuna introduzione. E così non può avere alcuna prova o giustificazione, perchè questa, come valida, dovrebbe già essere in esso contenuta. Si rifletta inoltre all'assurdità di porre come assoluta una concezione che dipende dalle circostanze storiche in cui si è formata, che ha accolto il materiale concettuale delle scienze del suo tempo, che è parte d'una

tradizione, d'una cultura e si esprime con un linguaggio che impone la sua relatività anche al pensiero che vi si incorpora. Le categorie sue sono le categorie del pensiero occidentale: ed anche per il pensiero occidentale, come può pretendere alla perfezione ed alla infallibilità? A tutto questo fa ironico riscontro il destino della concezione dialettica hegeliana rovinata in ogni sua parte.

Un'altra questione che solleva il metodo dialettico è questa: che esso pretende di essere pensiero puro. Nel sapere ordinario i concetti sono rivestiti del materiale rappresentativo: nella filosofia invece bisogna tener fissi dinanzi allo spirito i pensieri puri (*Encicl.*, par. 3). Ora ciò non è posibile; un concetto è sempre a noi presente per mezzo d'un simbolo sensibile: noi non abbiamo intuizioni intellettive, non possiamo procedere per mezzo di puri pensieri. E senza una rigorosa delimitazione e determinazione di questo elemento simbolico, il concetto è sempre qualche cosa di fluttuante. P. e. il concetto di natura secondo lo St. Mill. È bene agire secondo natura ma il bene sta nel combattere la natura. Quando perciò i concetti vengono posti senza un'accurata determinazione, perchè si fanno oggetto d'una intuizione razionale diretta, accade quello che accade sempre nel ragionamento astratto, che apre il campo all'arbitrio. Come passare da un concetto all'altro? Come trovare l'elemento contradditorio in un concetto? In realtà la costruzione dialettica hegeliana, ben lungi dall'essere guidata dalle esigenze interiori dei concetti, è un giuoco di concetti dove questi sono astrazioni incerte e senza precisi confini, le quali si presentano perciò senza resistenza alle transizioni più disparate.

## *Che cosa è in realtà la dialettica hegeliana: la dialettica e la scienza.*

Anche i più rigidi hegeliani riconoscono oggi che la costruzione dialettica di Hegel è come tale senza valore, è una veste arbitrariamente imposta ad un contenuto che ne è affatto indipendente. È certo un'opera piena di riflessioni acute, d'analisi ingegnose e resta, nei particolari, l'opera d'una intelligenza sovrana: ma nel suo disegno è un accozzo arbitrario d'analogie, d'associazioni d'idee più o meno profonde, ma in ogni modo un accozzo che non è nemmeno da lontano l'esecuzione regolare e sistematica d'un metodo. Si nota già che un amico di Hegel, il matematico Pfaff d'Erlangen, nella loro corrispondenza epistolare, criticava in lui appunto l'abuso dell'elemento metaforico nella sua dialettica e la mancanza dell'applicazione rigorosa e precisa d'un principio. Così p. es. la sintesi dell'essere e del nulla nel divenire è da lui giudicata una sintesi soggettiva, non un'esigenza dei concetti stessi. Questo vale in modo particolare per la logica e la filosofia della natura, dove l'astrazione gareggia con la fantasia; in minor grado per la filosofia dello spirito, dove il senso e il rispetto della realtà storica hanno guidato Hegel nella deduzione dialettica dei momenti della vita spirituale.

Citiamo solo qualche esempio. Nel primo sistema il passaggio dalla metafisica, che culmina nel concetto dello spirito assoluto, alla filosofia della natura, procede in questo modo. Lo spirito assoluto deve naturalmente « per essere Dio vivente » farsi altro da sè per poi fare ritorno a sè, deve cioè incarnarsi nella natura. Ora come può lo spirito assoluto iniziare il movimento dialettico della natura? Lo spirito assoluto è beatitudine tranquilla, uguale a sè, immobile: è quiete pura co-

me fondamento delle cose: ecco la materia assoluta, l'etere, col quale comincia naturalmente la dialettica della natura. Ed altri esempi dello stesso genere ricorrono ad ogni passo nella logica e nella filosofia della natura. Ora questo tessuto di astrazioni, di ravvicinamenti arbitrarii, di passaggi fantastici, dovrebb'essere la vita interiore della realtà, il processo del Dio vivente?

Si aggiunga per ultimo ciò che già si è notato: che il metodo dialettico mette necessariamente la filosofia hegeliana in contraddizione con la scienza e le sue esplicazioni causali per mezzo dei fattori antecedenti. Oggi, caduto l'elemento metafisico del processo dialettico, esso è semplicemente l'interpretazione teleologica del processo storico che si realizza per gli opposti: semplice constatazione empirica questa che, perduto il senso profondo che ha in Hegel, è, in questo senso, un assurdo: come se nel processo storico si realizzasse l'Assoluto! E quanto alla conciliazione del processo teleologico col processo causale, è un problema che non è qui il momento di affrontare, ma che in ogni modo deve ricevere tutt'altra soluzione.

### *La questione del valore del principio di identità.*

Ci resta ora da esaminare una questione accessoria; quella del valore del principio d'identità, a cui Hegel in modo un poco paradossale, vorrebbe sostituire quello di contraddizione. « *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi* » (*Disser.* del 1801). Certo, posto in modo rigoroso il principio dell'unità e cioè che tutte le cose si risolvono in un'unità supema, in cui tutte le differenze si conciliano e che permane attraverso tutte le differente, è chiaro che tutte le oposizioni, in cui si agita il pensiero finito, non devono essere opposizio-

ni assolute. Perciò quando sono poste in modo assoluto, conducono a delle contraddizioni: e questo è il risultato della dialettica negativa dello scetticismo, la quale si fonda su ciò che ogni idea particolare porta con sè la negazione di se stessa. Il principio d'identità va inteso con questa limitazione: che esso è piuttosto un principio direttivo, ideale dell'esperienza, il quale però non si realizza mai in essa perfettamente. Questo è quanto vide nell'antichità Antistene, e quanto hanno messo in evidenza Herbart e Spir.

Una cosa non è mai una identità perfetta, in quanto implica una molteplicità di determinazioni che non possono essere identiche. L'uomo, si dice, è un animale razionale: ma ciò che è animale non è razionale: dove allora l'identità? Inoltre, come già osserva Eraclito, ciò che ora fluisce non è più ciò che fluiva un momento fa: come può la cosa conservare la sua identità? Perciò il principio d'identità è un principio ideale, non una constatazione: ogni filosofia ne è un'applicazione. Quando essa dice: vi deve essere in fondo alla realtà una natura identica che permane, non fosse altro che il fluire, essa fa un'applicazione sintetica del principio d'identità. E quando noi consideriamo astrattamente un momento della realtà possiamo dire: esso, in quanto momento astratto, è ciò che è, ma sarebbe una erronea estensione l'applicarlo in modo assoluto a momenti non assoluti e fare così della realtà un sistema di posizioni assolute. Quando noi poniamo una realtà finita noi diciamo che essa, in certi limiti, ha una natura propria, la quale sta da sè: in questo senso vale di essa il principio d'identità. Ma la cosa finita non è mai quell'essere uno, chiuso in sè che essa sembra. Pel fatto solo che è limitata, ha un limite, cioè qualche cosa che agisce su di essa limitandola e negandola: la sua determinazione è appunto tale in virtù delle altre deter-

minazioni che la definiscono e la condizionano. Quindi cadono i confini immutabili: ogni cosa è quello che è perchè dipende da altre cose, perchè implica che vi sia qualche cosa che la limita e la nega pur essendo con essa unita da uno stretto rapporto: vale a dire essa non sta da sè ma è un momento d'un complesso più vasto che implica tanto la cosa quanto il suo opposto e che perciò contiene l'una e l'altro ed è l'una e l'altro, ossia è l'unità, in cui la loro opposizione necessariamente coincide. Dal suo punto di vista il botanico ha ragione quando distingue il giusquiamo dallo stramonio: e dire che il giusquiamo è giusquiamo e si oppone (nel seno del concetto immediatamente superiore) allo stramonio ecc. sta bene. Ma entrambi sono solanacee: il che vuol dire che sotto un certo aspetto sono qualche cosa di uno, fanno parte d'una realtà comune: onde per certo rispetto il giusquiamo è anche lo stramonio. Così il rosso è rosso, ma è tale solo per la sua opposizione agli altri colori: un rosso assoluto non è concepibile. Perciò il rosso affermando sè, afferma anche il suo contrario (nel colore) che è il non rosso, cioè l'azzurro, il giallo, ecc. Quindi posta la coincidenza delle cose nell'unità: nessuna cosa è assolutamente quello che è: perchè è un momento di una unità che è ciò che la pone e nello stesso tempo la nega.

In questo senso Hegel nega il principio di identità: *cioè che sia assolutaente applicabile alla realtà finita.* La negazione del principio d'identità nel finito non è però nemmeno l'affermazione del principio d'identità assoluta dell'infinito, perchè quest'identità è anche una molteplicità sucessiva di momenti assoluti. Tuttavia nemmeno può dirsi che per Hegel valga in modo assoluto il principio di contraddizione, perchè l'assoluto è una vita comune ed unica che sottostà a tutte le sue determinazioni: ogni contraddizione in esso

è conciliata. Come l'Assoluto è per Hegel unità e molteplicità, così valgono per esso, limitandosi, i due principii simultaneamente.

### *Il principio d'identità nella scienza e nell'esperienza.*

Questa negazione del principio d'identità non ha per la logica comune le conseguenze che sembra potrebbe avere. Ad Hegel non è certo caduto in mente di dire che si possa affermare di una cosa due tesi contraddittorie: es. che A è vivo e che A è morto. Hegel vuol dire solo che dal punto di vista assoluto la morte non è qualche cosa di opposto alla vita: non vi è niente senza vita ed anche ogni vita è un continuo morire. Perciò l'un momento richiama l'altro: dal punto di vista assoluto non è vero il principio del terzo escluso (A è morto o vivo); perchè una realtà è sempre l'uno e l'altro. Ma questo non vale empiricamente. Secondo l'esperienza A è o morto o vivo: solo l'esperienza può dirci quale sia ora il momento esplicito. E la logica comune tratta precisamente di questi contenuti positivi, dati dall'esperienza, per cui vale il principio d'identità; essa ne determina i rapporti sotto *questo aspetto*, lasciando completamente da parte il punto di vista filosofico dell'identità dei contrari. L'esperienza e la scienza partono dal presupposto della molteplicità; e solo sulla base di questo presupposto è possibile costruire poi una visione filosofica dell'unità. Stà bene quindi che esse cadano col punto di vista della molteplicità; ma stà pure che introdurre in esse il punto di vista dell'unità e della coincidenza dei contrarii sarebbe rendere impossibile la scienza e l'esperienza, anzi anche la filosofia che sopra di esse si fonda. Perciò la scienza e l'esperienza decadono a semplici illusioni e limitazioni oltre-

passate. Ma l'errore di Hegel è che questo punto di vista superiore possa essere esteso ad un sapere obbiettivo opposto all'esperienza ed alla scienza. Esso è invece una negazione (piena, è vero, di realtà) che ha per condizione la coerente e perfetta costituzione dell'affermazione che l'antecede, cioè dell'esperienza e della scienza.

Questa è del resto una legge profonda del progresso dello spirito in tutti i suoi momenti.

Capitolo VI.

## LA LOGICA

*I tre momenti dello svolgimento dello spirito.*

Il concetto fondamentale della filosofia hegeliana è quel concetto della evoluzione dello spirito che già troviamo in Fichte: lo spirito esce dalla sua unità, trapassa nella molteplicità per fare poscia ritorno a sè, arricchito della sua esperienza, come coscienza perfetta della propria unità. Soltanto, come abbiamo veduto, in Hegel questo processo è decisamente trasportato nel campo dell'immanenza e identificato con l'evoluzione del mondo, così come la ragione la comprende.

Questo processo ritornante in se medesimo, che costituisce lo spirito, comprende nella sua totalità tre grandi momenti: quello dello spirito quale è in sè, indipendentemente dalla sua estrinsecazione; il momento dell'estrinsecazione; il momento del ritorno a sè ossia lo spirito in quanto è non solo *in sè,* ma anche *per sè.*

Il primo momento è quello dell'attività per cui si costituisce lo spirito quale è *in sè,* indipendentemente dalla sua estrinsecazione e dal suo ritorno. Esso non è però per questo diminuito: questo processo non aggiunge nulla alla sua natura; alla fine esso è anche *per sè,* quello che prima era soltanto *in sè.* Il secondo momen-

to costituisce la natura. Onde poter essere *per sè* quello che era solo *in sè,* esso deve rappresentare e portare alla sua coscienza quel processo d'interiorizzazione che lo costituisce; perciò lo spirito si obbiettiva, si contrappone a sè come altro; diventa per se stesso oggetto: questo oggetto è la natura unica e vivente. Il terzo momento costituisce lo spirito. L'obbiettivazione nella natura ha luogo solo perchè lo spirito riconosce se stesso: dalla natura esso ritorna *a sè* come spirito finito, il quale per una serie successiva di momenti si eleva dalla natura, « questa caduta dell'infinità », alla piena coscienza *di sè* nello spirito assoluto.

È appena necessario accertare che si tratta di tre momenti semplicemente logici, d'una processione di tre momenti coeterni, nella quale il risultato è già presente all'inizio. La considerazione delle cose, come risultante da un processo unico di pensieri che scaturisce dall'unità per rientrare nell'unità, fa dell'essere e quindi anche della filosofia che ne riproduce il processo, una specie di circolo che rientra in se stesso, un circolo eterno, nel quale non vi è propriamente nè principio nè fine.

La filosofia non può naturalmente, nella sua esposizione concreta, assumere questa forma circolare: essa deve cominciare con un inizio e finire con un risultato. Ma noi dobbiamo considerare questa forma come un adattamento subbiettivo. La serie dei punti di vista filosofici che abbiamo attraversato nella teoria della conoscenza lo eleva alla concezione dello spirito come fondamento universale del reale: questo è quindi per il filosofo il punto di partenza. È lo spirito nella sua nudità, nella sua semplicità in cui noi lo concepiamo da principio: l'essere puro. Per mezzo del metodo dialettico noi assistiamo indi alla generazione del contenuto suo e arriviamo allo spirito nella sua assoluta e piena coscienza. Ma qui noi non siamo arrivati obbietti-

vamente ad un risultato; perchè questo non è che l'uno da cui scaturisce per un processo eterno tutta la serie dei momenti che ad esso ci hanno condotto, e che quindi preesiste fin dal principio del processo stesso. L'esposizione successiva che dà la filosofia ha solo per iscopo di rappresentarci la costituzione interiore dello spirito l'ordine delle attività, per cui in ogni momento la sua unità si costituisce. Con questo concetto del divenire metafisico dello spirito s'accompagna, in perenne contrasto, quello del suo divenire storico. Esso non è soltanto una successione di gradi, ma anche un accrescimento di valore: ciò che in un grado inferiore è realizzato, viene in un grado più alto conservato ed introdotto in un complesso più vasto, ove esso è anche liberato dalla sua limitazione, fatto partecipe dell'unità più profonda che per esso si realizza. E ciò vale non soltanto della natura e dello spirito, ma della stessa idea logica, i cui momenti successivi non sono una semplice costruzione logica, ma celano in sè una progressione storica di momenti dello spirito.

Questa confusione, per cui la vita stessa dell'Assoluto è dispiegata e costruita per mezzo d'una serie di momenti, la cui natura empirica perde ogni senso fuori d'un divenire storico, e la serie dei momenti storici della realtà è trasformata in un collegamento dialettico di concetti, inconciliabile con la loro genesi causale, discende direttamente, come abbiamo veduto, dal motivo fondamentale della concezione hegeliana. Essa toglie naturalmente ogni valore alla costruzione fondamentale del sistema: che del resto oggi nessuno potrebbe accogliere così come è. Il valore del pensiero hegeliano non è in questa costruzione, ma nei particolari: nelle sottili analisi dei concetti, per la logica; nella geniale ricostruzione della vita storica dello spirito, per la filosofia dello spirito.

### *Contenuto della logica: rapporto con l'analitica kantiana: le categorie.*

Nella logica noi assistiamo alla costituzione della Ragione assoluta come ragione che preesiste alla creazione della natura e dello spirito e genera un sistema vivente di leggi, di categorie supreme dello spirito, le quali costituiscono le leggi razionali supreme del mondo della natura come del mondo dello spirito e qui vengono astratte dalla loro applicazione concreta per essere raccolte in un tutto organico tale, che l'uno sgorghi necessariamente dall'altro sino a quella che è l'unità di tutte.

Questo concetto essenziale discende direttamente dall'idealismo trascendentale kantiano. Secondo Kant l'esperienza, la realtà (che dal punto di vista filosofico sono la stessa cosa) è un organismo logico nel quale gli elementi sono tenuti insieme da leggi o forme essenziali allo spirito umano, che non appartengono alla coscienza umana individuale, ma alla coscienza generica e che appunto perciò conferiscono all'esperienza un valore superindividuale, obbiettivo. Con questo Kant superava, rispetto all'elemento intelligibile, il dualismo che Berkeley aveva superato rispetto al sensibile: i principii intellettuali che reggono la realtà sono le leggi della nostra stessa intelligenza: non vi è un ordine intelligibile in sè, ma ogni costruzione intelligibile è la realizzazione d'un grado dell'intelligenza. Di più, queste leggi o categorie non sono forme isolate trovate nella nostra mente, ma sono elementi d'un processo unico che è nel suo complesso ciò che diciamo la mente; e precisamente gradi o momenti di quel processo di unificazione dell'esperienza, forme d'espressione dell'uni-

tà dello spirito. Già Kant ha in questo senso, sebbene imperfettamente, accennato alla loro derivazione comune dalla unità dell'appercezione trascendentale.

Ma questo concetto si trasforma profondamente nel passare da Kant a Fichte ed ai suoi successori. Per Kant quel processo d'unificazione onde è costituita l'esperienza ha due gradi, a cui corrispondono le forme dell'intuizione sensibile e le categorie dell'intelletto; ma sia nell'una sia nell'altro è un'unificazione sempre relativa, un compromesso, in cui il vero ed assoluto a priori è l'unità. Perciò le forme dell'intelletto stesso non sono deducibili a priori: la così detta deduzione trascendentale ne è solo una giustificazione. Esse vengono trovate, constatate nell'esperienza: certo non constatate come qualche cosa d'accidentale, ma come un elemento necessario: è un riconoscimento che l'intelletto opera su di sè, una coscienza che l'intelletto prende della sua attività, senza di cui non ci sarebbe esperienza. Ma è un riconoscimento che può essere fatto solo al contatto e coll'aiuto dell'esperienza. E come è operato in Kant questo riconoscimento? Indirettamente, per mezzo della logica. La logica mette anch'essa a nudo l'ossatura razionale dell'esperienza ed i relativi principii, non per discuterne il valore, ma per studiarne la funzione e regolarne l'uso. Ora che la logica abbia o non abbia assolto questo suo compito è un'altra questione; ma il concetto kantiano di desumere dalla logica i principii costitutivi dell'esperienza è perfetamente giustificato e non merita il facile dileggio che Hegel vi oppone. Per Kant voler dedurre dall'unità dell'appercezione queste sue applicazioni particolari all'esperienza umana che sono le categorie sarebbe stato assurdo; in esse il vero a priori è l'unità e la natura caratteristica di cui ciascuna categoria riveste l'unità, non è a priori, non è deducibile. Esse debbono venire constatate, trovate, per mezzo dell'analisi: l'intelletto può poi ordinarle in si-

stema, riconoscere in esse l'attuazione graduale della unità nell'esperienza, ma non mai dedurle.

Con Fichte e con i suoi successori il problema muta aspetto. L'ordine del processo conoscitivo è capovolto. Mentre in Kant è una molteplicità originaria che per virtù dello spirito si eleva verso un'unità che è solo un ideale, qui l'unità è posta ab initio, come il principio da cui ha origine la stessa molteplicità, attraverso la quale lo spirito ritorna poi alla primitiva unità. Il mondo e le sue leggi derivano qui dall'Uno, dall'Io assoluto per un processo dialettico deducibile a priori che genera prima le leggi generali, l'organismo logico della esperienza e poi la materia dell'esperienza, la molteplicità sensibile; onde lo spirito finito al suo primo risveglio trova dinanzi a sè il mondo dei sensi ed in esso ritrova le leggi logiche, attraverso le quali lo stesso mondo dei sensi è stato generato. Quindi la filosofia che deve seguire e riprodurre il processo della realtà, deve dedurre dall'io le categorie; che sono i suoi primi atti necessari e perciò le leggi fondamentali che governano poi tutte le sue determinazioni ulteriori.

Hegel non ha fatto qui che perfezionare e svolgere ciò che Fichte aveva abbozzato nella prima parte della sua « *Teoria della scienza* ». Nella sua logica egli vuole dedurre le categorie, ossia le leggi supreme della realtà, sia naturale, sia spirituale, indipendentemente da questa realtà, considerandole come elementi d'un processo unico che nella sua totalità è la ragione nella sua purezza, la ragione prima della natura e dello spirito. S'intende che questa anteriorità della logica è una pura anteriorità metafisica. Il mondo naturale e spirituale ha, si potrebbe dire, due aspetti. Per l'uno è il fluire delle determinazioni finite, il cui insieme costituisce il mondo della natura e dello spirito. Per l'altro è un sistema di determinazioni eterne che si realizzano come leggi in quel fluire, pur restando in sè qualche co-

sa di costante e di eterno: è il sistema dei principii logici. Quindi la logica di Hegel è logica trascendentale, ontologica, metafisica: i principii logici che essa svolge sono realtà, essenze spirituali delle cose (*Encicl.*, parag. 24). È soltanto colpa nostra se noi ce li rappresentiamo come astrazioni vuote: esse sono unità sostanziali, sono la verità, la realtà delle cose; sono (come Hegel si esprime) la rappresentazione di Dio così come è nel suo eterno essere, prima della creazione della natura e di ogni spirito finito. Anzi si può dire che la logica di Hegel è la sua teologia. Come i teologi costruiscono il loro concetto di Dio, parlando della sua sostanza, potenza, ecc. in modo da rappresentarlo come è in sè indipendentemente dalla sua manifestazione nella creazione, così qui Hegel costruisce Dio, ossia la ragione assoluta, così come è nella sua costituzione senza riguardo alla sua manifestazione nella natura e nello spirito finito.

### *Contenuto della logica hegeliana: essere, essenza, concetto.*

Ora qual'è la struttura, il contenuto di questa logica?

Nel suo complesso è una sistemazione delle categorie, fatta per via genetica: sistemazione che risente, com'è naturale, l'influenza della critica kantiana e della teoria della scienza di Fichte. Certo è più completa e più sistematica; ma anche più artificiosa e sofistica.

La dipendenza della logica hegeliana dalla critica kantiana si rivela nella sua tripartizione, che richiama le tre sfere della conoscenza secondo Kant: il senso, l'intelletto, la ragione. La prima parte della logica infatti, la logica dell'*essere*, costruisce le categorie della intuizione sensibile: la qualità, la quantità, la misura.

La seconda parte, la logica dell'*essenza* costruisce le categorie dell'intelletto, le quali sono caratterizzate da ciò, che sono disposte a coppie, nelle quali l'un termine richiama l'altro: essenza e parvenza, cosa e proprietà, legge e fenomeno, causa ed effetto, ecc. La terza parte, la logica del *concetto* corrisponde alla teoria della ragione in Kant, ma ne richiama anche la Critica del giudizio. L'unità dei termini opposti dell'intelletto può essere data solo da un principio spirituale che si realizza e si esteriorizza, ed è una cosa sola con questa sua realizzazione. In questa parte Hegel svolge perciò le varie forme di totalità di vita rese possibili dall'unità spirituale che in ciascuna di esse si svolge, non dall'idea pura che è la totalità assoluta. Non è necessario entrare in una più minuta analisi dei singoli momenti. La redazione della logica fu il più faticoso ed il più grave dei lavori di Hegel: tra la Fenomenologia e la Logica intercedono quasi dieci anni. È veramente con un senso di pena che si vede un così alto ingegno sobbarcarsi ad una fatica che doveva necessariamente essere vana, ad un compito impossibile: la deduzione dialettica del sistema delle categorie. E non dobbiamo meravigliarsi perciò se essa contiene trattazioni od analisi particolari che conservano oggi ancora un alto valore: in queste analisi geniali risiede oggi tutto il valore della logica hegeliana. Ma il disegno complessivo, la concatenazione dialettica dei particolari, non ha più nessun valore. Dobbiamo ripetere qui ciò che si è detto del metodo dialettico in genere: che le concatenazioni, i passaggi dialettici sono in gran parte artifici sofistici, avvicinamenti arbitrari; è un mare senza fine di astrazioni, che appunto per il loro carattere indeterminato, evanescente permettono ad Hegel di stabilire l'ordine che vuole come potrebbero permetterne qualunque altro. Prendiamo come esempio la prima parte, la logica dell'essere. Essa comincia come è noto col concetto del puro *essere*:

essere nudo, senza determinazioni, che perciò è in parte identico col *non essere*: qui abbiamo una prima opposizione immediata, che tuttavia rivela la sua identità; questa è raggiunta nel *divenire*. La conciliazione instabile nel divenire si fissa nel concetto dell'essere determinato ossia nella *qualità*. Ma l'essere qualitativamente determinato è finito e mutevole, ed implica sempre un *essere altrimenti*, cioè un'altra determinazione qualitativa — per cui anch'esso è un essere altrimenti: di qui un regresso all'infinito, che indica una deficienza, l'esigenza del trapasso, cui questo regresso all'infinito dell'essere che passa di qualità in qualità può avere un fondamento solo nell'unità interiore di ciò che trapassa: ecco l'uno, ossia la quantità. La quantità è l'uno, perchè identica in tutti gli uni: epperò continua; ma è anche continuità di uni, epperò discreta. Il quanto (o quantità limitata) è il *numero*; il quanto qualitativo è il *grado*. Quando il grado è qualitativamente fissato (come il limite oltre il quale la qualità muta) è la *misura*. Ma ciò che è al di là della misura è pur sempre un altro grado qualitativo, un quanto qualificato, una misura: ecco un altro regresso all'infinito che si può risolvere solo assumendo un'unità semplice in cui sono fissate determinazioni quantitative e qualitative, l'*essenza*. Questo breve esempio può bastare a mostrare il metodo o meglio l'assenza completa di ogni metodo in questa sagace, sottile ed abilissima, ma arbitraria ed artificiosa derivazione di concetti. Lo scopo suo, come si vede, è di mettere in luce, di generare per un'apparente necessità interiore, partendo dal concetto semplice dell'essere, tutte le categorie fondamentali della realtà immediata, l'essere, il divenire, la qualità, la quantità, la misura e le leggi su di esse fondate. Da queste categorie anche Hegel cerca, come Kant, di fondare la matematica.

È inutile quindi proseguire nell'esame di una con-

catenazione senza senso. Piuttosto dobbiamo chiederci: quale criterio ha guidato qui Hegel in questa costruzione? Quale n'è stata la sua idea direttiva? Un'indicazione interessante ci è data a questo riguardo da questo fatto: che ciò che costituisce nella sua forma definitiva la Logica, nei manoscritti di Jena e nell'Esposizione del suo sistema, che risale ai tempi di Jena, è diviso ancora in Logica e Metafisica; soltanto nelle lezioni della Propedeutica compare la trattazione unificata come Logica.

### *Logica e metafisica: la logica come storia dei punti di vista della teoria della conoscenza.*

La distinzione tra logica e metafisica corrisponde alla distinzione tra conoscere finito, intellettivo e conoscere filosofico, razionale. Il primo è la conoscenza realistica che pone le forme della realtà l'una accanto all'altra senza identificarle, senza collegarle nella unità del tutto vivente; la seconda è la conoscenza idealistica, che è conoscenza dell'assoluto come conoscere assoluto, come spirito. Quindi la logica è uno studio delle categorie del conoscere finito, intellettivo, delle forme imperfette e limitate per mezzo di cui l'intelletto fissa imperfettamnte e coglie l'identità assoluta dello spirito. Essa comprende tre parti: I) le categorie generali del finito; II) la logica soggettiva (che qui è riferita ancora all'intelletto); III) la dissoluzione delle categorie finite per opera della ragione; che è ancora solo una conoscenza negativa della ragione e delle sue forme, in quanto cioè costituiscono una negazione del conoscere intellettivo e delle sue forme.

Alla logica fa seguito la metafisica che è lo studio

delle forme, delle categorie del conoscere assoluto: forme che sono accessibili soltanto ad una logica superiore, alla logica della ragione. È lo studio delle forme che assume l'unità assoluta, universale in quanto essa è appresa dalla ragione nel suo eterno divenire. In questa fase è chiaro che la logica comprende non la storia obbiettiva delle forme universali dello spirito, ma la storia soggettiva delle forme sotto cui il conoscere finito ed imperfetto apprende l'unità dell'assoluto fino al momento in cui trapassa nel conoscere assoluto.

In altre parole la logica è la storia delle categorie del realismo fino alla posizione idealistica del conoscere che è conoscere in sè, essere del pensiero assoluto; col quale comincia la metafisica che in tre momenti (sistema dei principii, metafisica dell'obbiettività, metafisica della subbiettività) è una costruzione dialettica delle forme universali del divenire dello spirito. Ora più tardi logica e metafisica sono state comprese in un sol corpo: la logica che è anche metafisica; vale a dire la metafisica ha assorbito anche la logica, ed ha preso il nome di logica, ma restando in sè una vera metafisica, un'ontologia, una scienza delle categorie assolute dello spirito. Ma il senso suo è rimasto quello di prima. Che cosa ci dà in realtà Hegel nella sua logica? ci dà nelle prime due parti (corrispondenti approssimativamente alla primitiva logica) il graduale passaggio dal realismo comune al principio che tutte le cose sono momenti della vita unica dello spirito. Anche il Lasson riconosce che nella logica Hegel ha incorporato una parte che appartiene esclusivamente alla teoria della conoscenza. « L'intiera disposizione della logica, che dovrebbe essere un'immagine della ragione che si pensa, è dominata dal riferimento alla coscienza subbiettiva. L'inizio della coscienza immediata, il progresso alle categorie dell'essenza e della riflessione razionale, la conclusione con le categorie del concetto e dello spirito auto-

cosciente, tutto questo è una precisa ripetizione dei concetti della fenomenologia. È interessante il fatto che Hegel non si è più liberato da questa prima forma del suo metodo. Egli si arresta all'ordine dei concetti che ha trovato per l'osservazione della coscienza soggettiva elevantesi al sapere assoluto e corre così pericolo d'introdurre nella ragione pura categorie, le quali derivano dal divenire soggettivo della coscienza individuale ». (Lasson, Introd. all'ediz. della *Logica,* pag. LXV-LXVI).

Il carattere subbiettivo della deduzione dialettica delle categorie ci spiega perchè Hegel parte dalle categorie dell'essere: è la categoria del realismo più semplice, che è posizione assoluta di ogni realtà apparente come essere. La deduzione delle categorie è un abile passaggio logico dalle categorie dell'essere a quelle del pensiro, è la dimostrazion che nella stessa categoria dell'essere è già implicito il riconoscimento che ogni cosa è solo relativamente al resto ed al tutto, come momento d'un pensiero infinito. E questa dimostrazione avviene col solito metodo dialettico: col mostrare cioè che la categoria dell'essere, come ogni altra categoria, che non sia il pensiero assoluto, ridotto a sè, isolato, non sussiste, si nega da sè, conduce al suo contrario: la sua negazione è un movimento verso il suo opposto ed anche un movimento verso un'unità più comprensiva che ricomprende entrambi.

Le tre parti della logica corrispondono ai tre grandi momenti del processo subbiettivo d'elevazione al punto di vista idealistico. « L'argomento generale della logica (scrive il Caird), quando noi la seguiamo in tutte le sue fasi, è dunque questo: la realtà che dapprima ci si presenta come l'essere delle cose, viste ciascuna per sè stante, determinate in qualità e quantità, ma senza niuna relazione reciproca; col progredire del pensiero ci si manifesta come un aggregato senza fine di esistenze correlative e transitorie, ciascuna delle quali esiste sol-

tanto in quanto determina le altre e viene da queste determinata in conformità di leggi generali; e finalmente ci si appalesa consistente in un mondo d'oggetti, ciascuno e tutti esistenti per l'intelligenza, la quale a sua volta in loro si rivela e si attua. Che questo sia in realtà l'andamento del pensiero, che discopre la verità delle cose, vien confermato dal fatto che le categorie dell'essere usate da esso nella sua prima fase, la quale corrisponde alla nostra coscienza più semplice ed ingenua, quando siano comprese e criticate a fondo, si riducono necessariamente alle categorie di relazione, che s'adoperano nella seconda fase del pensiero, la quale corrisponde alla coscienza scientifica o riflessa; e queste alla lor volta, se pienamente comprese, e sospinte alle loro conseguenze, trapassano necessariamente nelle categorie dell'unità ideale o, come anche si dice del concetto, le quali vengono adoperate nel terzo stadio della coscienza, che corrisponde alla filosofia ». (Caird, *Hegel*, trad. it., pag. 158-59).

La prima parte della logica tratta quindi delle categorie del pensiero realistico ingenuo: parte dall'essere puro e semplice e costruisce le categorie esprimenti determinazioni qualitative e quantitative. Ma lo spirito riconosce che le qualità e quantità sono in continuo cambiamento, per modo che non può trovare in esse la realtà assoluta che cerca. Sebbene perciò il continuo loro fluire ci faccia apparire le cose come irreali, le regolarità e mutue dipendenze dei mutamenti ci rivelano che al di là delle parvenze immediate, vi è una realtà più profonda, l'essenza.

Dell'essenza e del mondo delle forze e delle leggi tratta la seconda parte della logica. Sono le categorie della scienza che ci rappresentano la realtà come costituita da una molteplicità di sostanze che agiscono e reagiscono le une sulle altre e così producono, secondo leggi immutabili, il mondo dei fenomeni. Tuttavia an-

che queste categorie non possono ancora considerarsi come realtà assoluta: esse ci rinviano pur sempre alla loro negazione da cui procedono e senza di cui non avrebbero senso. « Una legge è al tempo stesso la negazione e la riaffermazione dei fatti che le cadono sotto: contrasta con loro come il permanente col mutevole, come l'unità col molteplice: e tuttavia è con essi una sola cosa come principio che li solleva al di sopra delle mere apparenze ed illusioni fuggevoli » (Caird, op. c., pag. 163).

Noi ci troviamo di fronte ad una contraddizione che possiamo risolvere solo passando alle categorie idealistiche, che definiscono l'oggetto come un'unità ideale realizzata attraverso una molteplicità.

La terza parte della logica ha appunto per oggetto di percorrere le categorie della concezione idealistica. Le categorie della scienza ci presentano il mondo come una risultante di azioni e reazioni di sostanze; ma le sostanze non hanno veramente, fuori di questa azione, esistenza alcuna; ciò che sembra a noi costituire i nuclei delle sostanze è la regolarità della reazione: cioè esse non hanno nulla di sostanziale fuori di queste relazioni: ciò che vi sta dinanzi non è una molteplicità di sostanze poste fra loro in relazione, ma un'unità che esprime se stessa e si conserva nella molteplicità regolare delle relazioni. La suprema realtà delle cose non è nel loro essere indipendentemente dalla relazione, ma è nella relazione, o meglio, poichè questa è manifestazione d'unità, nell'unità che è principio della relazione, nel principio universale che le divide e le unisce nel medesimo tempo, che si differenzia e si traduce nei particolari rimanendo pur sempre uno con se stesso. « La realtà è dunque l'universale che esce di sè, fino a conseguire la più profonda e comprensiva unità con se medesimo » (Caird, op. c., 173).

Questo universale non è determinato, ma soggetto

delle determinazioni e perciò autodeterminante: ora ciò che è un soggetto autodeterminante è un sè, un soggetto spirituale. La realtà delle cose sta quindi nell'unità spirituale di esse: la verità della necessità è la libertà. Allora è tolta la maschera delle cose: noi ritroviamo in tutte le cose lo stesso principio spirituale di cui abbiamo coscienza in noi. (Caird, op. c., pagg. 166-176).

*Contraddizione del concetto fondamentale.*

Lasciamo qui ora da parte ogni giudizio sul valore di questa logica come teoria della conoscenza dal punto di vista del problema delle categorie: certo è che una logica delle categorie che segue il passaggio dalla concezione realistica all'idealismo filosofico non può essere il sistema delle leggi dell'assoluto; il processo per cui la coscienza subbiettiva si eleva al riconoscimento di sè e dell'essere come spirito non può appartenere come processo dialettico eterno allo spirito assoluto. La successione delle categorie, come ci è presentata nella logica di Hegel, è una successione di momenti subbiettivi che debbono venire trasformati e depurati, di verità parziali ed inadeguate, che devono essere eliminate nella verità definitiva. Può una serie di limitazioni, d'ombre la quale conduce per un'attenuazione progressiva alla luce perfetta, ancora sussistere in questa luce come complesso dei suoi momenti essenziali? Noi ci troviamo qui di fronte alla stessa difficoltà fondamentale del sistema, applicata e ristretta al campo logico: come si può identificare i momenti assoluti della verità definitiva col fluire stesso dei momenti, delle verità imperfette che hanno ad essa condotto? Non è possibile arrestarsi in questa posizione ambigua: e l'eternità e la perfezione

del processo, e la realtà assoluta dei momenti che vi conducono, deve essere abbandonata. Voler qui mantenere l'uno e l'altro sarebbe come dire che la verità assoluta non consiste in altro che nel ripetere eternamente la serie degli errori che ad essa conduce.

Il valore della logica hegeliana può trovarsi quindi nelle analisi particolari delle categorie, in trattazioni episodiche; ma come teoria generale delle categorie è un'opera del tutto mancata. E per il suo valore logico (in vero e proprio senso) non abbiamo che a richiamarci al giudizio dato sul metodo dialettico di cui esso è (o almeno vorrebbe essere) un'applicazione. Non vi è una logica dialettica distinta dai metodi logici tradizionali; ciò che vi è in essa di vero è solo l'applicazione *sintetica* del principio d'identità, che è proprio della filosofia e che del resto non è se non la continuazione e il coronamento dei procedimenti sintetici, costitutivi, dell'esperienza e della scienza.

*Rapporti della logica hegeliana con la logica aristotelica.*

Interessante è piuttosto gettare uno sguardo sui rapporti della logica hegeliana colla logica aristotelica tradizionale. Questa doveva per lui costituire un singolare problema. Se tutta la realtà è ragione, che posto e che senso ha nella realtà quel complesso di processi mentali, subbiettivi che diciamo ragionamento e che vuol essere come un'applicazione della ragione alle cose? Hegel ha con molta abilità ricondotto i processi della logica tradizionale (giudizio e sillogismo) ai rapporti dialettici interiori delle cose, e per tal modo esplicato i nostri atti di ragionamento come una specie di analisi fondata su di un retto presentimento della natura concettuale delle cose. Perciò egli ha posto la lo-

gica tradizionale come un momento della visione delle cose secondo la loro verità. Mentre nella Propedeutica essa è posta come una seconda parte intermedia fra la logica ontologica dell'essere e dell'essenza e la teoria del concetto, nell'Enciclopedia costituisce la prima parte della teoria del concetto.

Gli oggetti del nostro sapere appariscono a noi come isolati; e solo posteriormente (in apparenza) interviene il nostro pensiero logico a collegarli in giudizi ecc. Il vero è piuttosto il contrario. In realtà gli oggetti sono tutti collegati dall'unità dello spirito: le cose sono per il concetto che in esse vive, e solo per una specie di oscuramento il nostro intelletto poi le isola fra di loro e dall'universale che è il loro principio e la loro vita. Ora lo spirito è l'uno e il molteplice, è l'universale che rimane costante a sè e nello stesso tempo si rivela nei particolari che abbraccia. Perciò ogni essere contiene in sè l'universale e il particolare: è un giudizio vivente che mette in luce questi due momenti quando il giudizio diventa esplicito (es. io sono un uomo): ogni essere è un particolare che per il giudizio si riconduce all'universale suo, ad un universale che si attua in uno dei suoi particolari. Il ragionamento è il ritorno esplicito dell'analisi all'unità, la subordinazione cosciente del particolare all'universale (ed a tutto il suo contenuto: es.: io sono uomo, dunque sono mortale, razionale, ecc.). Tutto ciò che è, è perciò un giudizio ed un ragionamento vivente, risulta da una particolarizzazione dell'universale e da un ritorno del particolare all'universale. La realtà interiore è un grande giudizio ed un grande ragionamento (*Encicl.*, parag. 572-577). Il ragionamento comune è un'iniziale applicazione del principio (non ancora esplicitamente accolto) della razionalità del reale.

In questo accostamento della logica tradizionale alla logica dialettica, dobbiamo vedere un'acuta appli-

cazione del principio trascendentale alla logica, la quale era stata troppo superficialmente accolta nella sua veste e senso tradizionale( anche da Kant) e non interpretata secondo i profondi principii della logica trascendentale. Ma l'errore di Hegel è appunto d'avere considerato come processi essenziali i processi deduttivi, mentre essi hanno soltanto un valore sussidiario. E del resto anche la sua riduzione dei processi della logica deduttiva ai principii della sua dialettica è un accostamento forzato che non sopporterebbe un più profondo esame.

## Capitolo VII.

# LA FILOSOFIA DELLA NATURA

### *Il passaggio dall'idea alla natura.*

L'idea assoluta, lo spirito giunto alla piena coscienza della totalità dei suoi momenti puramente razionali, si pone fuori di sè come natura. Così con tutta semplicità, per virtù d'un movimento dialettico, si opera quel passaggio dall'infinito al finito che ha sempre costituito uno dei punti più problematici della teologia come della filosofia. Il concetto indubbiamente si riattacca alle teorie mistiche teofisiche dell'idealismo fichtiano e schellingiano; derivazione ben visibile ancora nella terminologia delle lezioni jenesi. Ma in fondo a questo concetto sta lo stesso problematico concetto della dottrina ortodossa: il concetto della creazione. Perchè lo spirito possa rivelarsi a se medesimo solo obbiettivandosi, incarnandosi e in parte obliandosi nel mondo esteriore dispiegato nel tempo e nello spazio, è un mistero così grande e così inesplicabile come la creazione. Se Hegel non avesse trovato dinanzi a sè la natura, non si sarebbe certo sognato, per virtù di pure esigenze dialettiche, una mostruosità simile.

Questo passaggio così discusso e così oscuro dall'idea alla natura è da Hegel presentato sotto diversi

aspetti. Ora l'idea pura è posta soltanto ancora come un segno astratto del pensiero che ha bisogno di uscire da sè, di esteriorizzarsi nella realtà concreta della natura per quindi ritornare liberamente a sè come creazione propria, per mezzo dello spirito finito; ora invece l'idea è posta come una specie di Logos divino creatore, di Dio così come è prima della creazione del mondo, che passa nella natura per una specie di libera produzione simile alla creazione; ora infine questo passaggio è presentato come una caduta, una degradazione, la quale però non deve essere considerata come qualche cosa d'accidentale, ma come un momento dialettico necessario, come una negazione che è necessaria alla perfezione finale. Qualunque siano però le espressioni di cui Hegel si serve, sono tutte egualmente metafore le quali lasciano il problema del tutto insoluto.

*Fonti e fondamenti; scarso valore.*

La filosofia hegeliana della natura ha ricevuto la sua forma definitiva nelle lezioni di Jena: dei sei anni della sua attività jenense ci giunsero tre corsi completi di filosofia della natura, dai quali sono tolte gran parte delle aggiunte fatte dal Michelet alla grande Enciclopedia. Essa dipende senza dubbio in gran parte da quella di Schelling. Quando Hegel venne a Jena si trovò di fronte non solo alle creazioni brillanti del suo amico (*Idee per una filosofia della natura* - 1797; *Dell'anima del mondo* - 1798; *Primo saggio di un sistema di filosofia della natura* - 1788, oltre a numerose altre trattazioni minori nella *Rivista di fisica speculativa* - 1800-1801; nella *Nuova Rivista di fisica speculativa,* 1802), ma anche agli svolgimenti che la filosofia naturale schellinghiana aveva avuto da parte dei suoi disce-

poli, filosofi e medici, specialmente Steffens e Schubert, ed anche alle speculazioni di Goethe, che non solo si interessava vivamente alle nuove scoperte scientifiche ed alle teorie della filosofia della natura, ma vi aveva anche portato un contributo proprio con la sua teoria dei colori e con le sue ricerche sulle metamorfosi degli organismi e sulla evoluzione geologica. Ma Hegel si creò anche un fondamento proprio con profondi studi sulle scienze del suo tempo. Sono ancora conservati i numerosi estratti da matematici, fisici, psicologi che Hegel si era fatti per suo conto: abbiamo ancora p. e. i numerosi estratti e calcoli sopra cui fondò la sua dissertazione *De orbitis planetarum*. La filosofia della natura di Hegel si distingue anche appunto da quella del suo tempo perchè egli si preoccupò più di utilizzare, come filosofo, tutte le scoperte e le teorie scientifiche del suo tempo, coordinandole dialetticamente in un tutto, che di agire sulle scienze e di farle progredire verso nuove teorie. Perciò l'opera sua è anche più coerente, organica ed elaborata: a buon diritto egli respinge il metodo schellinghiano di procedere nelle sue interpretazioni della natura per mezzo di analogie brillanti, ma superficiali, frutto più della fantasia che del pensiero.

Se tuttavia l'opera di Hegel è riuscita in questo campo qualche cosa di assolutamente inferiore alle altre parti della dottrina, ciò è dovuto non solo all'intrinseca insufficienza del metodo nella sua applicazione alla nostra conoscenza della natura, ma anche allo scarso senso che Hegel ebbe per la realtà naturale; egli differisce in ciò recisamente dai romantici. Già nelle lezione di Jena non riconosce nel sentimento della natura che una visione poetica senza importanza per la filosofia; in sè la natura è qualche cosa di profondamente inferiore allo spirito. « Il singolo è tanto più grande e libero, quanto più è grande il suo disprezzo della natura ». E questo motivo ritorna nell'*Enciclopedia* (pa-

rag. 248) dove condanna la divinizzazione della natura sotto qualunque forma. « Quando l'arbitrio si spinge sino al male, questo è ancora qualche cosa di infinitamente più alto che il corso degli astri e l'innocenza delle piante; perchè ciò che così erra è ancora spirito ». La mente di Hegel era sempre stata rivolta di preferenza verso il mondo storico ed umano; Hegl è il filosofo della storicità e qui sta veramente la sua grandezza.

*I gradi della natura: i tre momenti essenziali.*

La natura è l'idea nella sua forma dell'essere altro; la sua determinazione essenziale è l'esteriorità, il sussistere come molteplicità di esseri singoli reciprocamente indifferenti; in ciò hanno origine i caratteri della necessità e della accidentalità. L'accidentalità rivela l'impotenza della natura a realizzare l'idea; questo si vede nell'infinita varietà d'individui e di forme, nelle numerose forme intermedie, nelle variazioni mostruose. È dovuto questo all'impotenza della filosofia a far penetrare la luce dell'esplicazione razionale anche nei minimi particolari (*idem*, parag. 250, nota) oppure è realmente una confessione dell'irrazionalità assoluta ed irriducibile della natura? Hegel non si è esplicato chiaramente.

Tutta la natura è un ritorno dall'esteriorizzazione all'interiorizzazione, uno sforzo di trasformare la molteplicità inorganica in un sistema di rappoti centralizzati verso un'unità interiore. Questa penetrazione dell'unità raggiunge il suo compimento nell'organismo animale e trapassa, in esso, nella coscienza, nello spirito finito; la coscienza sensitiva dell'animale è la presenza della sua unità in tutte le sue parti. Essa deve venir considerata come un sistema di gradi dei quali l'uno procede dialetticamente, non naturalmente, dall'altro; He-

gel è avverso ad ogni concetto evoluzionistico. I momenti essenziali sono tre: l'esteriorizzazione infinita (la meccanica); l'individualità naturale, fisica (la fisica); l'individualità organica (l'organica).

L'esteriorizzazione assoluta, astratta, universale è lo *spazio*. Hegel ne deduce le tre dimensioni, il punto (che è negazione spaziale dello spazio), la linea, la superficie, ecc. La negazione dello spazio (come essere esteriorizzato) raccolta in sè, è il *tempo*: di cui Hegel deduce egualmente le tre dimensioni; passato, presente e futuro. L'unità dello spazio e del tempo è il *luogo;* unità di spazio (*il punto*) nell'unità di tempo (nell'*adesso*). Come indifferenza reciproca di punti spaziali e temporali, il luogo è sempre altro da sè; il *movimento*. Ma questa contraddizione si risolve nell'unità fissata in sè, nell'unità temporale-spaziale posta come indentica: la *materia*. Così Hegel passa a costruire la repulsione, l'attrazione, la gravità, l'inerzia, l'urto, la caduta che costituiscono la seconda parte della meccanica: la *meccanica finita*. La terza parte, che è la *meccanica assoluta* è la costruzione dialettica della meccanica astronomica.

La *fisica* comincia con la teoria della *luce*, che è un sè universale della materia e che ha per individualità corrispondente la *stella*. Con la stessa dialettica deduce gli elementi, la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, che è il tempo materializzato (*idem*, parag. 283). Nella seconda parte della fisica deduce le altre proprietà fisiche: la densità, la coesione, il suono, che è « una idealità come mutamento delle determinazioni che nel corpo si succedono e si annullano, un tremare interiore del corpo in se stesso » (*idem*, parag. 299). Il calore, è « il ritorno della materia all'assenza di forma, la sua fluidità, il trionfo della sua omogeneità astratta sulle determinazioni specifiche » (*idem*, parag. 303). Nella terza parte della fisica, la fisica dell'individualità totale, Hegel de-

duce come tre momenti, il magnetismo, l'elettricità, il processo chimico: sempre con quel miscuglio di teorie scientifiche del tempo e d'elucubrazioni dialettiche del tutto fantastiche, che caratterizza tutta la sua filosofia della natura. Ecco p. es. come è spiegata l'elettricità. « I corpi stanno in un certo rapporto con gli elementi secondo la loro determinata particolarità; ma come totalità aventi una forma stanno anche in rapporto fra loro come individualità fisiche. Secondo le loro particolarità, non ancora entrate nel processo chimico, sono realtà stanti per sè e si comportano come indifferenti gli uni verso gli altri, in un rapporto puramente meccanico. E come in questo rapporto manifestano il loro sè in un movimento ideale che è come un vibrare in sè — il suono, — così rivelano nella tensione fisica reciproca delle loro particolarità il loro reale sè, come la loro luce, ma come luce differenziata in se stessa come rapporto elettrico » (*idem*, parag. 323).

Con lo stesso metodo nell'*organica* costruisce la storia della vita, divisa anch'essa in tre parti (*Encicl.*, parag. 337); la natura geologica, la natura vegetale, la natura animale. La prima è soltanto ancora un presupposto della vita: nelle piante abbiamo già un'individualità vivente, ma come dispersa negli organi; nell'animale è raggiunta la perfetta unità organica che si rivela poi come anima, coscienza.

### *Critica e giudizio.*

Questa stessa rapida esposizione del contenuto della filosofia della natura è già per sè una critica ed un giudizio. L'errore suo fondamentale sta nel voler trasportare nel regno assoluto determinazioni puramente empiriche: sta cioè nel principio stesso del sistema hegeliano. Qui si è dimostrato veramente la vanità della

sua e di ogni altra dialettica che voglia costruire la realtà come un assoluto. Vi è in questa pretesa una contraddizione; la realtà a noi obbiettivamente nota non è un assoluto; è un fenomeno, perciò un dato, perciò sempre solo determinabile a posteriori. Ciò che essa contiene di assoluto, ciò che può essere determinato a priori è solo la sua unità formale.

La filosofia della natura di Hegel non è perciò filosofia; è una ricostruzione arbitraria, fantastica, dei dati della scienza del suo tempo; ai quali vorrebbe con la sua deduzione dialettica imprimere il carattere dell'assoluto. Questo conduce, in primo luogo ad un travestimento della scienza, ad una fantastica rielaborazione dei dati scientifici, che ha del ridicolo e che giustamente i critici hanno messo in ridicolo. Ed in quest'opera, data la pretesa di fissare in modo assoluto le classi e le leggi dei fenomeni naturali, viene naturalmente a porsi contro la scienza; infatti tutta la filosofia della natura di Hegel è anche una battaglia continua contro la scienza. Egli combatte p. es. l'astronomia, l'ottica di Newton, deride la geologia nascente, condanna come una assurdità la teoria dell'evoluzione; quella teoria dell'evoluzione che pure Kant, Herder, Goethe, Steffens avevamo accolto. E poichè la sua metafisica culmina nella posizione dello spirito assoluto — che non è se non lo spirito umano pervenuto alla coscienza assoluta dell'essere suo — così anche tutta la sua concezione della natura è orientata in un senso antropocentrico; la terra è il centro dell'universo, come il pensiero di Hegel è il centro dello spirito umano che ha il suo svolgimento sulla terra.

Se la fisolofia della natura di Hegel è un'opera completamente fallita, ciò è dovuto non alle imperfette cognizioni scientifiche, ma al suo metodo, al suo concetto fondamentale, che è di rendere assoluto il relativo. La teoria del cielo di Kant, scritta sessant'anni pri-

ma, è più viva ancora di tutta la filosofia della natura di Hegel. L'opera di Comte (n. 1793 il cui *Corso di filosofia positiva* cominciò a pubblicarsi nel 1830, lo stesso anno in cui usciva l'edizione definitiva dell'Enciclopedia) è infinitamente superiore all'opera di Hegel, con cui ha comune lo scopo di sistematizzare il sapere scientifico del tempo, ed è ancora oggi un'opera viva.

Questo ci mostra che è vano voler costruire un sapere obiettivo a priori; il solo sapere obbiettivo è quello della scienza. Certo anche noi riconosciamo nella natura un essere ideale, una vita infinita che ci si rivela e che da un più profondo punto di vista converge anch'essa verso il fine dello spirito, verso l'unità di Dio; ma che cosa sia in sè è un profondo mistero. Tradurre i dati del senso in questo linguaggio è un voler descrivere per mezzo di determinazioni empiriche l'impenetrabile realtà dell'Assoluto.

## Capitolo VIII.

# LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

## (Lo spirito soggettivo).

*Lo spirito contrapposto alla natura; lo spirito e la libertà.*

La natura non è soltanto un essere altro dallo spirito, in un certo senso ne è la vera negazione. Lo spirito è l'unità, l'identità vivente; ciò che caratterizza la natura è invece la molteplicità esteriore a sè in ogni sua parte, l'aseità reciproca degli elementi; ogni atomo è come se l'altro non esistesse. Tuttavia la natura è anche nel tempo stesso un ritorno progressivo verso la unità dello spirito, una serie di gradi che preparano il ritorno dello spirito, il quale nella natura è come dormiente nella coscienza della sua vera natura. Mentre nel mondo inorganico abbiamo solo un'unità di rapporti esteriori, la pianta rivela già una unità interiore, sebbene l'organizzazione sua sia ancora estremamente imperfetta. L'organismo animale è un grado più alto di questa unità; in esso ogni organo è per il tutto e non può sussistere senza il tutto; ciascuno d'essi è esteriore agli altri, ma rivela nella mutua dipendenza la non verità di questa esteriorità. Per questa presenza della unità nel tutto, l'animale è già un soggetto cosciente; la sensibilità è appunto l'onnipresenza dell'unità del-

l'organismo in tutte le sue parti. Perciò anche la sua vita non è più un puro dipendere dall'esterno; ma è anche autonomia interiore, impulso, istinto. Tuttavia anche la coscienza animale non è che un infimo grado dell'unità; onde l'opposizione tra il soggetto animale e il mondo; contraddizione che l'organismo animale si sforza di togliere per via d'un'unione e d'un'assimilazione con gli elementi esteriori; la nutrizione e la riproduzione. Quest'ultimo fatto specialmente è il più alto momento della sostanza vivente; è lo sforzo di elevarsi sopra la natura limitata del singolo e di congiungersi con l'unità universale della specie. Ma l'animale non si eleva mai alla coscienza riflessa di questa unità: « esso sente la specie, ma non la conosce ». Per la generazione la specie si rinnova sempre, ma come singolo essere. La natura tenta di elevarsi sopra la natura finita del singolo, ma ricade in esso ed entra in un circolo senza fine.

Perciò dalla natura e dal suo morire perenne si leva, come la sua verità e realtà più alta, lo spirito che nella sua universalità interiore, raggiunge il fine della natura. Ben s'intende che questo non deve essere inteso nel senso d'una generazione naturale dello spirito da parte della natura; il passaggio dalla natura allo spirito è un puro passaggio dialettico. Con lo spirito comincia una nuova e più alta sfera di vita. Lo spirito umano non è solo, come la coscienza animale, un soggetto sensibile tutto chiuso nella particolarità dell'istante; è un soggetto razionale, conscio della sua natura universale e della sua unità spirituale con le cose. Perciò anche nei primi suoi gradi esso conserva questa coscienza della sua unità ed universalità di fronte al mondo degli oggetti che gli si oppone: perciò non è trascinato dalla molteplicità di questi in un'esistenza materiale, ma anzi attrae questa molteplicità in sè, la spiritualizza, ne fa un mondo spirituale. Così di grado

in grado si libera della sua limitazione e dell'illusione di essere un singolo isolato fra gli altri singoli e nella natura; egli riconosce la comune natura razionale in sè come in tutto il resto e così diventa ragione, spirito razionale e libero. Pervenuto in tal modo alla coscienza della sua libertà lo spirito la realizza fuori di sè, come spirito storico (obbiettivo), crea una realtà spirituale (il mondo morale, lo stato) che è per lui come una seconda natura; e come spirito religioso (assoluto) penetra anche al di là delle ultime apparenze, riconosce l'unità assoluta delle cose e con essa si riconcilia e si confonde.

Il carattere essenziale dello spirito, la sua identità con sè, la sua idealità è anche quello che ne costituisce, dal punto di vista pratico, la libertà.

La coscienza che lo spirito ha della sua unità è la sorgente della sua libertà; libertà è essenza di limiti, di opposizioni irriducibili. Perciò il progresso dello spirito verso l'unità è anche progresso verso la libertà. Per lo spirito finito, limitato, la libertà non consiste quindi nel fare astrazione dal resto, nell'isolarsi; ma nel prendere coscienza delle opposizioni per superarle, è appunto questa vittoria sulle opposizioni che elevando lo spirito verso un'unità più alta, lo eleva anche verso una libertà più perfetta. Perciò come l'unità, così la libertà non è un possesso ma un ideale, una graduale conquista; lo svolgimento dello spirito è anche la sua liberazione. (*Encicl.* III parte, pag. 25-26) (1).

La vita dello spirito è un estendersi, un appropriarsi, un porre in sè l'altro senza perdersi in esso anzi imprimendovi il proprio carattere, un realizzarsi in esso, un fare di esso il proprio mondo, un crearsi per mezzo di esso una vita più vasta, un riconoscere sè nell'altro. Perciò questo estendersi è anche un rivelare più

(1) Ediz. completa delle « Werke », vol. VII, 2ª parte.

precisamente se stesso; lo spirito non rivela in fondo mai altro che se stesso. Hegel paragona la rivelazione dello spirito alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo che è uomo ma che per la rivelazione del Padre è anche Dio. (*Encicl.*, III parte, pagg. 27-28). Il termine estremo di questa rivelazione è lo spirito nella sua unità e verità, l'assoluto. Riconoscere che l'assoluto è lo spirito, ecco il termine verso cui tende tutta la scienza, anzi tutta la storia.

Perciò tutti i gradi dello spirito finito sono solo espressioni inadeguate, parvenze dello spirito per lo spirito, parvenze che lo spirito si pone per superarle, per giungere alla piena coscienza di sè. Fine dello spirito è di far identica la sua apparenza con la sua essenza, d'elevare la coscienza che ha di sè alla verità (*Encicl.*, parag. 416). Quindi questi gradi finiti non solo non sono assolutamente reali, ma non hanno realtà in sè: « il finito non è, non è il vero, ma è solo un passare e un sorpassare se stesso »: lo spirito è l'annullamento del finito. « Il finito ha solo il valore d'un sorpassato, non d'una cosa che è »: è una visione imperfetta dell'infinito. Anche le cose del mondo ci appaiono come finite solo perchè noi, finiti, le poniamo come tali (*Encicl.*, III parte, pag. 37-38). La notizia che lo spirito ha di sè nella coscienza è qualche cosa di non vero, di contradittorio. (*Enc.*, III parte, pag. 255). La ragione non è il risultato, un termine che si aggiunge per ultimo, ma è la verità originaria che si riconosce e si afferma per la soppressione della limitazione. (*Encicl.*, III parte, pag. 257). Questo spirito infinito dovrebbe dunque avere una realtà in sè, positiva, contrapposta al finito. Lo spirito, dice Hegel, alla fine « si libera assolutamente dal limite, dall'altro, e giunge all'assoluto essere per sè, si rende veramente infinito » (*Encicl.* III parte, pag. 39). Noi già sappiamo tuttavia, nonostante questo linguaggio che sembra rinviarci ad un

panteismo mistico, come quest'unità infinita non consiste in altro che nella stessa catena delle determinazioni finite, in quanto penetrata dalla coscienza della unità interiore della sua concatenazione; lo spirito che è pervenuto a tale coscienza si è identificato con lo spirito assoluto. Questa coscienza è una pura unità formale; non aggiunge nulla di positivo, non ha una natura propria per cui si opponga alle cose finite. Quindi il suo carattere contraddittorio, in quanto dovrebbe essere, come vuole la sua posizione di unità reale d'una molteplicità apparente, la natura fondamentale in cui si risolvono i finiti; mentre è essa stessa che si risolve nei finiti e non è niente di più che la coscienza interiore della loro successione, che in quanto coscienza è unità concatenata secondo le profonde esigenze della sua stessa unità. Quindi il carattere naturalistico e relativistico della filosofia hegeliana, nonostante il suo frasario mistico e metafisico: Hegel è il vero filosofo della relatività (Dilthey). Non vi sono forme e leggi assolute dello spirito; non vi è nulla di incondizionato e di assoluto; le stesse leggi che noi consideriamo come superiori al tempo sono un momento dello spirito e devono cedere il posto ad altre. Il solo assoluto è la legge che eternamente si realizza nella successione dei relativi, la legge del divenire. Questo è secondo il Dilthey « la grande dottrina » di Hegel.

*La teoria dello spirito soggettivo; la psicologia hegeliana.*

Lo svolgimento dello spirito comprende tre gradi; nel primo lo spirito esce appena per così dire dalla naturalità che gli si oppone e lo limita; l'opera sua consiste nel conquistare, per mezzo della lotta contro questa opposizione, la coscienza della sua individualità razionale e libera (Spirito soggettivo). Nel secondo gra-

do lo spirito estrinseca l'attività razionale nel mondo naturale ed umano; comincia con l'imprimere il segno del dominio della sua personalità razionale nelle cose (Proprietà) e conclude con la costituzione di grandi unità collettive delle volontà razionali — la famiglia, la società, lo stato (Spirito oggettivo). In questi due gradi lo spirito contrappone ancora a sè la natura, pure accogliendola in sè ed idealizzandola, quindi pone ancora la natura come un limite oscuro dello spirito; appunto per questo limite è ancora spirito finito (*Encicl.* III, pag. 30-31). Nel terzo grado lo spirito riconosce l'uunità del suo intimo essere e della realtà spirituale obbiettiva e giunge così alla sua perfetta verità, nell'arte nella religione e nella filosofia. (Spirito assoluto).

La prima parte della filosofia dello spirito costituisce la psicologia di Hegel; ma non la psicologia in senso moderno come una scienza dei fatti interni; bensì come una genesi metafisica delo spirito umano individualmente considerato.

Noi non seguiremo questa trattazione in tutti i suoi particolari e nella sua concatenazione dialettica perchè ciò non sarebbe per noi di alcun interesse. Anche in questa parte si fa sentire vivamente il difetto capitale dell'opera hegeliana sotto l'aspetto formale: le esigenze della concatenazione dialettica, oltre al costituire una serie di passaggi abili ed ingegnosi quanto si vuole — ma non perciò meno arbitrarii e sofistici — oltre all'essere sorgente di oscurità e di sottiliezze artificiose falsano la disposizione della materia, conducono a ripetizioni e distinzionii nutili; così che invece di una interpretazione vera e viva della realtà spirituale nell'uomo, abbiamo una costruzione complicata, pesante e nebulosa, di cui si sente ad ogni passo la artificiosa vacuità.

Però essa si riscatta con pregi rari e veramente eminenti, che colpiscono il lettore anche attraverso e nono-

stante il velame dialettico e manifestano in Hegel una profonda e geniale comprensione della vita spirituale. Per quanto il materiale psicologico fornito dall'osservazione sia naturalmente scarso, (ciò che non è un rimprovero per Hegel perchè è evidente il suo sforzo di utilizzare tutto quanto l'età sua poteva farnirgli in questo campo) vi è nella sua psicologia una visione così penetrante, quasi divinatrice, dei gradi e della transizione della vita spirituale, come quasi non abbiamo nella letteratura psicologica moderna. Ciò è dovuto sopratutto a due ragioni. La prima è che la psicologia moderna in generale parte, come è suo dovere, dalla osservazione della vita interiore così come si presenta nell'uomo normale allo stato attuale e quindi crea a se stessa dei concetti che le sono poi d'ostacolo quando si tratta di seguire e comprendere delle forme più antiche e semplici di vita che non conoscono ancora le specificazioni e le complicazioni della vita psichica superiore. Un esempio di questo inconveniente si ha nell'interpretazione della vita animale che è così spesso fraintesa e falsata, perchè noi la vediamo attraverso le forme della psiche umana. Ora Hegel si muove in questo più liberamente e sicuramente perchè la psicologia sua è una psicologia genetica; egli ridiscende nelle profondità antiche della psiche non portando con sè il bagaglio della psichicità umana, ma prende il suo punto di partenza nelle forme più rudimentali della coscienza, nelle prime vibrazioni dell'anima naturale e si chiede come risalire alle distinzioni ed alle complicazioni della psiche umana. La seconda è che la psicologia moderna è in gran parte ancora, consciamente o inconsciamente, realistica e materialistica. Quando risale alle origini, risale all'organismo. Ora l'organismo, così come lo sentiamo e lo apprendiamo, è una formazione psichica posteriore; la distinzione tra la psiche e l'organismo è già il risultato d'una forma superiore e complicata della vita

psichica, ed è un essere vittima del vieto preconcetto materialistico il considerare l'organismo nostro come qualche cosa d'originario. Hegel invece si mantiene con sicurezza e padronanza fedele al suo punto di vista idealistico: anche l'organismo è una formazione della vita psichica. Egli parte da ciò che egli chiama l'anima naturale; sotto il cui nome comprende le prime e più oscure vibrazioni della vita psichica che sono la realtà e la verità delle forze naturali e che agiscono oscuramente ancora oggi sulla nostra vita superiore. In esse non vi è ancora nè oggetto nè soggetto, ma come un fremito indistinto e impersonale di vita cosciente. Come in questo fondo oscuro cominciano a disegnarsi le prime concentrazioni soggettive, le prime distinzioni fra il soggetto e l'oggetto — oggetto ancora tutto interno e compenetrato col soggetto — e come a poco per volta coll'elevarsi dell'unità spirituale soggettiva, la naturalità primitiva sia rigettata e posta di fronte a sè come corporeità; questo è il cómpito che Hegel svolge nella prima parte della trattazione dello spirito soggettivo; ed in essa è veramente mirabile l'intuito che Hegel ha per queste profondità misteriose della vita, la potenza con la quale egli ci rappresenta e ci rende presenti gli stati oscuri della psiche primitiva, che oggi in noi la chiarezza della vita cosciente ha rigettato nell'oscurità della subcoscienza.

E qui troviamo in Hegel un aspetto che quasi ci sorprende. I fenomeni della vita occulta, del magnetismo animale in particolare, lo hanno occupato ed interessato; ed egli ci mostra precisamente in essi l'azione delle forme più antiche e rudimentali della nostra personalità, sepolte ora nell'oscurità della subcoscienza, che vengono qualche volta alla luce come reminiscenze d'un'età preistorica della psiche, ora completamente tramontata. E quello che egli dice sull'interesse che questi studi presentano per la scienza dell'uomo e

sul nessun loro valore dal punto di vista filosofico e religioso, è la stessa conclusione alla quale anche oggi dopo un secolo deve arrestarsi ogni intelligenza equilibrata e dotata del più elementare senso critico.

### *I tre gradi nello svolgimento dello spirito soggettivo; genesi della coscienza.*

Lo svolgersi dello spirito soggettivo è da Hegel diviso in tre gradi che egli chiama: l'*anima*, la *coscienza*, *lo spirito*. Il primo grado è quello in cui la vita spirituale è ancora soltanto una spiritualità oscura e diffusa; Hegel chiama la parte che ne tratta « *antropologia* ». Il secondo grado è quello in cui la vita spirituale si manifesta nell'opposizione dell'io e del non io: l'io è ancora una soggettività vuota che riceve il suo contenuto dal mondo, e la disciplina che ne tratta è da Hegel chiamata *fenomenologia della coscienza*. Il terzo infine è quello in cui la vita interiore si è elevata alla razionalità e attraverso l'intelligenza e la volontà conquista a sè la libertà. La disciplina che ne tratta è la *psicologia*.

Ciò che Hegel chiama anima non è dunque ancora il soggetto, l'io: è l'idealità prima e più semplice che si agita nel seno della natura come la sua verità; Hegel la chiama il sonno dello spirito. Essa non deve venir individuata come un'anima del mondo, ma è una specie d'oscura sostanza spirituale universale che è il fondamento di ogni ulteriore particolarizzazione dello spirito. Noi risentiamo anche nella nostra vita psichica attuale l'influenza di questa oscura spiritualità diffusa per via di quelle oscure disposizioni che il variar dei climi, delle stagioni, delle età, dei luoghi, delle condizioni organiche inducono nel nostro modo d'essere, nel

naturale, nelle disposizioni del momento. Il sonno è il ritorno periodico dell'essere nostro nel seno di questa psiche naturale diffusa, determinato forse dal ritorno naturale esteriore del giorno e della notte. Quest'anima è immateriale? A proposito di questa domanda Hegel affronta l'antica e controversa questione dell'immaterialità dell'anima e la risolve in quel senso in cui solo può essere risolta dalla filosofia idealistica. Tale questione ha un senso solo finchè si crede nella realtà assoluta della materia: non ha più senso (come tutte le questioni connesse della sede dell'anima, ecc.) quando si ritenga che la materia non è vera realtà e che lo spirito è la realtà della materia.

Nel seno di questa spiritualità oscura e diffusa si svolge a grado a grado la soggettività; prima come un oscuro centro dell'individualità senziente che comincia ad opporre sè al suo contenuto. Non vi è ancora certamente un soggetto che distingue fra sè e il mondo corporeo esteriore; il soggetto è ancora in ogni istante ciò che sente. Ma esso è come il centro di tutto ciò che si sente, avverte confusamente sè come un momento costante della sua vita naturale. Così si costituisce il soggetto senziente che è come la nostra personalità inferiore, l'anima molle e plasmabile che poi il soggetto intellettivo superiore forma e dirige, ma senza poterne mutare la natura fondamentale. Questo io senziente è in fondo la nostra personalità subcosciente; che è normalmente sotto la direzione dell'io razionale, ma che può anche subire l'azione d'un altro io, dando allora origine ai fenomeni dello stato magnetico.

Nel sonno noi rientriamo in questo io senziente; ma noi ne subiamo l'influenza spesso anche nella veglia, quando viene a galla nella coscienza superiore quella sentimentalità oscura e diffusa che costituisce come il tono della nostra vita. Hegel chiama anche questo io senziente la nostra *anima profetica*, perchè essa

è in relazione con tutte le cose, anche se non pervengono alla nostra coscienza superiore distinta, e ne subisce l'azione; onde è dotata d'una potenza intuitiva che desta la nostra meraviglia; la così detta seconda vista, la visione profetica, la simpatia naturale delle cose (acqua, metalli, ecc.) sono dovute a questo io senziente. Quando l'uomo ha la sua coscienza superiore razionale e la coscienza sentimentale inferiore distinte e senza connessione, abbiamo uno stato anormale, il sonambulismo; e quando una coscienza sentimentale così staccata dalla coscienza superiore si assoggetta, come ad un genio, ad una altra coscienza obbiettiva, abbiamo allora i fenomeni magnetici. Questa specie di immedesimazione è possibile solo per l'identità sostanziale delle anime fra loro. Hegel vede benissimo che il fondamento di tutta questa vita occulta è nello sdoppiamento dell'essere, nella separazione del subcosciente dall'io cosciente superiore. E da ciò il suo scarso valore. La chiaroveggenza è un vedere più del normale ma è sempre un vedere inferiore; l'uomo si eleva veramente ad una conoscenza superiore al normale solo nella coscienza dell'eterno. Anche il fatto della follia è in connessione con questo io inferiore; e si ha quando il soggetto superiore non viene ad elaborare e dominare un qualche aspetto di quest'io sentimentale e si trova così di fronte ad un io inferiore incoordinato col primo. Certo vi è una coordinazione apparente, ma che cela una contraddizione tra l'elemento uomo superiore e l'elemento inferiore che qui è un cattivo genio.

La progressiva subordinazione degli elementi di quest'io sentimentale sotto un'unità più rigorosa, svolge grado grado una soggettività superiore, la quale allontana da sè la sua naturalità prima identica con essa, come una sfera esteriore che sta sotto il suo dominio: allora nasce il *corpo* e col corpo la coscienza che è un principio interiore, un io, il quale pone la sua natura-

lità sostanziale come corpo e le determinazioni di essa come oggetti, come mondo esteriore. Allora comincia la nuova fase dello svolgimento dello spirito, la *coscienza*, che è caratterizzata appunto dalla contrapposizione dell'io e del non io. Qui Hegel rientra nello schema abituale: la coscienza che prima è riflessione pura delle cose, riflette in un primo grado l'esteriorità delle cose, poi la loro essenza, che finisce per apprendere come unità vivente a sè analoga. Questo la rinvia a sè, all'approfondimento della natura sua ed al riconoscimento dell'identità sua con gli altri esseri: con questo riconoscimento comincia per lo spirito la vita della *ragione*.

In questo ultimo grado dello spirito soggettivo, il soggetto è diventato un soggetto razionale che per mezzo dell'intelligenza e della ragione si eleva alla vita secondo libertà, che è vita morale, comunione con gli spiriti liberi, creazione delle grandi unità collettive dello spirito obbiettivo.

Capitolo IX.

## LO SPIRITO OBBIETTIVO: LA MORALE

### *Concetto dello spirito obbiettivo: l'assoluto e la libertà, il diritto.*

Lo spirito è ragione e libertà: lo svolgimento della vita spirituale è un processo nel quale lo spirito a grado a grado acquista coscienza della sua natura razionale e prende possesso della sua libertà. Nel primo momento noi assistiamo come al nascere della coscienza individuale ed al suo progressivo elevamento verso le forme più alte della volontà e del pensiero: questo è il momento dello « spirito soggettivo ». Nel momento ulteriore, lo spirito che è essenzialmente ragione e libertà, esce per così dire da se stesso, afferma il suo dominio sulle cose, stringe vincoli razionali con gli altri soggetti e crea così quei grandi organismi sociali che sono l'organizzazione storica, obbiettiva, della ragione e della libertà. Hegel chiama perciò questo momento « lo spirito oggettivo ».

Il punto di partenza dello svolgimento dello spirito oggettivo è il grado più alto a cui è giunto lo spirito soggettivo, lo spirito libero. La libertà non è in fondo altro per Hegel che un aspetto della ragione, dell'universalità dello spirito; è la negazione di ogni par-

ticolarità, di ogni limite, d'ogni vincolo. Quindi la conquista della libertà non è un atto unico; è una serie di momenti la quale comincia nell'istante in cui lo spirito comincia ad avere uno notizia ancora del tutto astratta della sua natura razionale e libera, e comprende tutte le gradazioni dei momenti attraverso i quali lo spirito conquista la perfetta coscienza di questa sua natura.

Nella sua forma più rudimentale e semplice la libertà non è altro ancora che una semplice possibilità di negazione, la possibilità di astrarre da qualunque contenuto positivo. Questa specie di presentimento, di vaga coscienza della sua natura superiore, anche se non ancora effettivamente esplicata, basta a distinguere l'atto d'un soggetto razionale da quello d'una unità meccanica. Quando il soggetto razionale è determinato da un contenuto sensibile qualunque, l'atto suo non è puramente meccanico, perchè sebbene la materia del volere venga come imposta al soggetto, l'atto formale del volere, del decidere è un atto che viene dalla natura del soggetto. Per esso il soggetto ha in sè una possibilità astratta di libertà: esso è libero in sè, cioè in potenza, ma non per sè, non dinanzi alla sua coscienza, non effettivamente. Nell'atto suo confluiscono due elementi: la dipendenza dal contenuto che ne fa un atto determinato, non libero, e la natura del soggetto che è, potenzialmente almeno, universalità, libertà. Questa forma di volere è l'*arbitrio*; è la libertà comune che il volgare assume come potestà di fare quello che si vuole. Ma per Hegel questa è un'illusione. In fondo Hegel si mette nettamente dalla parte del determinismo. Nell'arbitrio abbiamo solo la astratta possibilità della realtà, abbiamo la determinazione d'un oggetto che però ha in sè la possibilità della libertà; è questa possibilità che è presentita e che fa sì che l'uomo si sente libero pur essendo in ogni singolo atto determinato.

La volontà diventa veramente libera solo quando anche il contenuto assume la forma dell'universalità, della razionalità. Un grado intermedio, uno sforzo verso la libertà, si ha quando il soggetto cerca di dominare gli impulsi particolari, di compararli e di unificarli volgendoli verso il massimo bene, la felicità, ecc. Ma questo non è ancora che un'ombra di razionalità. Si ha la vera razionalità del contenuto solo quando il contenuto è la libertà stessa: cioè quando il soggetto razionale e libero vuole se stesso. Qui è evidente il riflesso di teorie kantiane. Soltanto l'interpretazione è differente. L'universalità pura della legge, che è per Kant oggetto della volontà morale e libera, è la espressione formale dell'intelligibile: il vero oggetto dell'atto morale e libero è la realtà intelligibile; l'essere morale agisce allora come se facesse già parte della realtà intelligibile. Ma questa è data a noi, solo come una forma: perciò ogni atto morale e libero deve avere la forma dell'universalità e della razionalità; il contenuto essendo tolto dagli impulsi e dalle attività empiriche.

Per Hegel invece l'universalità del soggetto che deve essere il contenuto dell'atto, è l'universalità stessa dell'attività immanente dello spirito che eternamente si realizza nell'infinità delle determinazioni particolari: nell'attività libera il soggetto ha ancora sempre per oggetto della volontà il contenuto di prima, ma penetrato dal pensiero, purificato dalla sua naturalità e particolarità, unificato ed armonizzato con l'attività universale dello spirito. Qui cade il contrasto tra la volontà e il suo contenuto particolare ed esclusivo: l'attività libera è lo svolgimento dello stesso contenuto dello spirito in cui la libertà, prima formale ed astratta, si conosce e si arricchisce progressivamente di tutto il suo contenuto concreto.

Il concetto hegeliano della libertà non si allontana quindi dal concetto che caratterizza il monismo ideali-

stico: il progresso verso la libertà (perchè l'uomo, non è libero, ma si libera) è una partecipazione graduale all'identità con l'unità assoluta dello spirito. Quest'unità è un'unità immanente che si differenzia continuamente da se stessa, nega continuamente se stessa, per risorgere dalla sua negazione nella sua unità; ma questo processo dialettico non toglie l'unità interiore e nel tempo stesso che pone ciascun momento come un'unità indipendente, ne fa un momento che serve spontaneamente alla vita del tutto. Questa coscienza che lo spirito acquista della sua appartenenza all'unità universale e cioè della propria natura universale e razionale, è la coscienza della libertà: coscienza che non è la coscienza di qualche cosa che già originariamente abbiamo nella sua totalità e perfezione, ma di qualche cosa che dobbiamo realizzare sempre più pienamente se vogliamo uscire dal regno della limitazione e dell'apparenza e rendere la coscienza dell'essere nostro adeguata alla sua natura più vera e più profonda.

Fine della libertà è di realizzare se stessa come esteriorità oggettiva, di creare un mondo caratterizzato dalla libertà, in modo che la libertà si trovi in esso come in se stessa, di configurarsi la libertà come realtà di un mondo. Questa realtà come esistenza della libertà è il *diritto*, nome che in Hegel comprende non solo il diritto vero e proprio, ma tutta la realtà morale, e cioè lo stretto diritto, la moralità vera e propria, il costume. Questa stessa denominazione testimonia d'una originale inversione dei rapporti tradizionali tra i concetti fondamentali della vita morale.

### *Rapporto tra morale e diritto.*

La questione dei rapporti fra morale e diritto è stata in ogni tempo una questione oscura e tormentata. Che il diritto abbia le sue origini storiche non in un patto

ideale, ma in collisioni feroci di egoismo; che esso anche oggi sia essenzialmente un equilibrio d'egoismi che male si ammanta di apparenze ideali; che esso sia indifferente alla natura dell'interiorità, in cui solo risiede il valore morale; che esso sia caratterizzato dalla coazione cioè dall'appello alla paura ed all'egoismo — tutto ciò testimonia che il diritto può sorgere e mantenersi indipendentemente da qualunque preoccupazione morale. D'altra parte se l'egoismo fosse soltanto un meccanismo di volontà egoistiche, perchè parleremmo della santità del diritto? L'esigenza interiore del diritto, l'universalità della legge, che solo fa dell'egoismo un diritto, è un carattere ideale di cui non si può disconoscere l'affinità con l'universalità della legge morale. Inoltre il diritto serve indubbiamente alla vita morale: sebbene in apparenza sia rivolto alla soddisfazione delle volontà egoistiche, il suo risultato va al di là di questo e crea un ordine, il quale solo rende possibile lo svolgimento della vita superiore dello spirito. Infine è innegabile che esso subisce l'influenza della vita morale e quasi l'accompagna in tutti i suoi progressi e raffinamenti, sì che in ultimo esso sembra solo più servire ad essa; la legislazione sulle donne e sui bambini, gran parte della legislazione sul lavoro, la legislazione sugli animali sono il prodotto di nuove esigenze morali della società. Questa considerazione dimostra egualmente che il diritto non è in fondo separabile dalla vita morale, che l'uno e l'altro convergono in fondo essenzialmente verso una finalità unica. La soluzione tradizionale di questo problema sta nel porre il diritto come una forma della vita dello spirito che prepara e condiziona la vita morale vera e propria. Una secreta ed inconscia saggezza fa sì che la sistemazione degli interessi e delle volontà egoistiche avvenga in quel modo solo che può meglio convenire a volontà razionali: vale a dire secondo leggi generali. Così si introduce in quell'istituto di violenza, che è originariamente lo

stato, un elemento ideale che ne fa qualche cosa di sacro e lo trasforma in diritto. Così s'introduce anche in esso e nelle istituzioni che procedono una contraddizione interiore che è il movente del suo progresso. L'elemento di moralità e di idealità che fa della forza il diritto, lo accosta sempre più alla vera universalità, che è l'universalità della legge morale: la quale però resta per esso un limite, dal quale lo separano i caratteri della esteriorità e della coattività che non possono annullarsi senza che sia annullato il diritto come diritto. Sul fondamento della regolarità e stabilità dell'ordine giuridico è possibile lo svolgimento della vita morale e di tutte quelle forme superiori dello spirito che sono il fine e la ragione della esistenza stessa della società.

Ora, la stessa tripartizione dello svolgimento dello spirito oggettivo in Hegel, mostra che in lui il rapporto fra la morale e il diritto è diversamente concepito. Certo anch'egli pensa che la prima forma d'unità sociale sia stata costituita dal diritto e che questo condiziona lo svolgimento della vita morale. Ma egli spezza per così dire la vita del diritto in due parti. La prima estrinsecazione della libertà è stata la costituzione d'un ordine giuridico fondamentale, risultante dai rapporti creati fra le persone dalla proprietà; i quali sono come la struttura originaria della costituzione giuridica della società. Dalle azioni e reazioni di questa forma primitiva e semplice del diritto è nata, come subbiettività, la interiorizzazione di questi rapporti, la moralità, la quale alla sua volta può avere il suo compimento solo nella costituzione di un ordine giuridico e sociale più perfetto — la *Sittlichkeit* — (male resa in italiano con eticità). Questo rapporto ci mette dinanzi ad una concezione sociale e giuridica della moralità che è caratteristica di Hegel e che dobbiamo, prima di entrare nella esposizione del sistema, mettere meglio in luce.

*Genesi della morale hegeliana; il periodo kantiano.*

Hegel ha cominciato, in morale, coll'essere kantiano. Nella sua prima speculazione egli si è occupato, come sappiamo, di problemi teologici; e in connessione con essi anche del problema morale, in quanto la religione è per lui, in questo periodo, un travestimento, una istituzione ausiliaria della morale. Nel primo gruppo dei frammenti che appartengono, come pare, all'ultimo anno di Tubinga (1793) Hegel si occupa della questione come si debba modificare il cristianesimo ecclesiastico per avvicinarlo alla religione razionale e trasformarlo in una sana religione popolare; e la religione razionale è per lui essenzialmente, come per Kant, religione morale, moralità pura. Ora che cosa è la moralità? Non è, risponde Hegel con Kant, un calcolo, una abilità che si possa insegnare teoricamente; la cultura dell'intelligenza rende più abili, ma non rende migliori. La moralità è una legge innata che è superiore a qualunque calcolo; anzi è moralità solo quando siano esclusi tutti i motivi che non siano la pura reverenza verso la legge. Però Hegel anche in questo periodo non è rigidamente fedele al rigorismo kantiano; nella religione popolare vagheggiata egli pone come principio supremo della vita l'amore che è in questa sfera l'analogo della ragione; come la ragione infatti esso si ritrova in ogni altro uomo ed esce da sè, come obliandosi, per vivere d'una vita superiore all'individuo. E dinanzi alla fantasia sua brilla l'ideale d'un popolo tutto penetrato da questo amore; l'ideale del popolo greco in cui la moralità e la religione sono l'anima stessa del popolo e dello stato. Anche nei frammenti della vita di Gesù (1793-95) non fa che tradurre i precetti di Gesù in formule kantiane; Hegel è sotto la viva influenza del-

l'opera di filosofia religiosa. *La religione nei limiti della semplice ragione* che Kant aveva pubblicato nel 1793.

« Gesù insegna il principio dell'autonomia morale; la sola legge è data all'uomo dalla ragione ed ogni altra legge, venga essa dal cielo o dalla terra, è contraria allo spirito di questa vera e unica legge.

Egli formula il principio dell'imperativo categorico e dice agli uomini: agite verso gli uomini secondo quella stessa legge secondo la quale vorreste che essi agissero verso di voi » (Nohl, op. cit., pag. 87).

Così anche nell'altra opera di cui l'editore ha raccolto i frammenti sotto il titolo: *La positività della religione cristiana.* Hegel è ancora, sia per la moralità, sia per il concetto dello stato, sotto la decisa influenza di Kant.

Col 1795 comincia, con l'influenza di Fichte e di Schelling, un nuovo periodo nello svolgimento del pensiero di Hegel che è caratterizzato, nella morale, da una recisa opposizione a Kant ed alla sua morale dualistica, trascendente. Qui egli si mette già da quel punto di vista che sarà quello delle sue opere definitive. In quel gruppo di frammenti che il Nohl ha raccolto sotto il titolo *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* e che appartengono già al periodo francofortense (1797-1800) la morale non è concepita più come dovere, come obbedienza ad una legge, ma come un essere un'unità perfetta della vita nella comunione morale con gli altri uomini. Nello stesso tempo essa si umanizza e perde il suo contenuto religioso; il regno di Dio si trasforma in un regno terreno e morale, nel regno della moralità sociale incarnato nello stato. La vita nel proprio popolo e nello stato diventa per Hegel l'ideale supremo: Dio non è se non l'anima, la vita universale della collettività rappresentata come essere particolare. Hegel ha subito vivamente qui, come sappiamo, l'in-

fluenza della filosofia greca; anche per lui come per i greci la perfetta moralità non è cosa individuale, ma nasce del rapporto dell'individuo con lo stato. Con Aristotele Hegel dice che il tutto è prima delle parti e che la vera moralità dell'individuo riposa soltanto sul fondamento dello stato. Ciò che egli rimprovera particolarmente a Kant ed a Fichte nel suo scritto « *Sulla trattazione scientifica del diritto naturale* » (1802) è d'aver cercato il fondamento della moralità nel soggetto finito; la moralità resta allora un fatto puramente individuale e la collettività sociale resta per il soggetto un mondo straniero. Per lui la moralità individuale e il diritto devono armonizzare in un'unità superiore, la *moralità sociale*. La moralità non è fine a sè, ma una preparazione dell'individuo a confondersi nella vita della collettività.

Il rimprovero che egli muove alla morale di Kant è di essere una morale servile che presuppone una separazione costante fra la legge e l'individuo; l'uomo in questo caso ha il suo padrone dentro di sè, nella legge. Questa è in fondo la critica sulla quale Hegel tornerà sempre, nel suo articolo sul diritto naturale del 1802, nella Fenomenologia e nella Filosofia del diritto. Alla morale kantiana, morale di decadenza, che perpetua l'opposizione tra il reale e l'ideale, fra il senso e la ragione, tra l'impulso e il dovere, egli contrappone la morale dell'amore che vuole l'unità di tutto l'uomo, che non conoce più nè limitazioni nè opposizioni. La moralità è amore, non servitù; qui Hegel contrappone ora Gesù a Kant come colui che ha opposto alla moralità giudaica (e kantiana) della servitù la morale dell'amore, la legge della vita. Certo la morale comincia con la tendenza e la subordinazione all'ideale; ma la tendenza ripetuta diventa amore e l'amore è indentificazione dell'ideale e della vita. In fondo qui Hegel richiama l'ideale dal cielo sulla terra; l'ideale trascenden-

te di Kant è qui convertito nell'ideale che si realizza nelle forme più alte della vita sociale. Non è necessario mirare a perfezioni, a realtà trascendenti che sono un vano miraggio; basta unirsi con l'amore agli altri uomini e per mezzo di essi col tutto vivente.

### *Il regno del puro diritto; la persona.*

Ora ci è facile comprendere perchè Hegel divide lo svolgimento dello spirito obbiettivo in tre momenti, dei quali il secondo, la pura moralità, non è per sè, ma per il terzo momento, per la moralità sociale. Questa tripartizione ricorre già nel (perduto) *Commento alla metafisica dei costumi* del 1798 dove i tre gradi sono costituiti dalla legalità (lo stretto diritto), dalla moralità e da un terzo che egli chiamava allora la vita. Nella Enciclopedia i tre momenti sono, il diritto, la moralità e la morale sociale (*Sittlichkeit*). Nel primo abbiamo la posizione della volontà individuale come potenzialmente libera, come *persona*: l'azione e reazione delle persone dà origine al diritto astratto, formale, puro. Nel secondo le azioni e reazioni del diritto, specialmente nella pena, portano la volontà a riflettere su di sè, ad essere anche libera per sè, volontà soggettivamente libera — la moralità. Nel terzo la soggettività della moralità provoca il ritorno all'obbiettività nella volontà libera che fa del diritto un diritto morale — la moralità sociale o eticità.

Il regno del puro diritto sorge per la forza; ma non è solo un ordine materiale perchè in esso i soggetti sono persone, cioè volontà ideale collettiva, ma non ancora per sè. La persona è per Hegel il soggetto che, pure comportandosi ancora come soggetto naturale, secondo i suoi impulsi, bisogni, desideri, ha il presentimento della sua natura come volontà universale e libe-

ra. Perciò l'ideale del diritto puro è ancora quello di Kant; di costituire un equilibrio degli egoismi tale che non leda la persona, tale cioè che possa venir fissato in un sistema di determinazioni universali (leggi). Onde la suprema legge: *sii una persona e rispetta gli altri come persone*. Perciò il diritto non si preoccupa del contenuto delle volontà singole, nè della loro interiorità e solo si preoccupa che la loro manifestazione non leda quell'ordine in cui tutte le volontà sono riducibili sotto leggi generali. Quindi esso è un sistema di precetti negativi; non ledere la personalità d'altri, fa tuttociò che vuoi, salvo ciò che lede l'altrui persona: onde il concetto giuridico del *lecito*. Con una separazione artificiosa Hegel limita il campo del puro diritto alle manifestazioni prime e fondamentali della volontà, che si riferiscono alla sua presa di possesso della realtà (proprietà, scambio, ecc.). Il risultato di questo coordinamento è di creare una volontà generale, obbiettiva che si impone alle volontà particolari come la loro legge e che ne esprime la più profonda realtà e verità.

Ma questa volontà generale che è la volontà buona, il bene, rimane, nel regno del puro diritto alcun che di potenziale; esso esercita la sua azione con l'orientare le volontà a sottoporsi a leggi generali, ma non vive ancora nelle volontà stesse non è sentita e voluta come bene nelle coscienze; perciò, per realizzarsi, deve trapassare nella subbiettività, diventare la volontà di soggetti liberi anche per sè. Così esso costituisce un vero regno d'esseri liberi che cominciano a svolgere questa libertà nella propria coscienza per poi realizzarla (in un terzo momento) in un ordine obbiettivo. Così entriamo nella sfera della *moralità* vera e propria.

Come questo passaggio debba avvenire, Hegel ha tentato di chiarire con uno dei suoi soliti infelici passaggi dialettici. Ma se noi penetriamo al di là della forma il senso e ci richiamiamo ad altri punti in cui He-

gel chiarisce più liberamente lo stesso punto (p. es. *Encicl*, parag. 432-434), dobbiamo intendere questo punto nel senso che è l'infelicità, l'oppressione da parte della forza, che fa ripiegare la coscienza sopra se stessa e fa sì che essa penetri al di là delle volontà egoistiche, fino all'essere suo più profondo in cui parla la volontà ideale, la coscienza. L'attività dell'io è sempre la volontà d'un soggetto individuale, d'una volontà reale singola; d'altra parte essa si identifica o almeno aspira ad identificarsi colla volontà obbiettiva che essa sente come esigenza, dovere; e in questa identificazione comprime ciò che vi è di esclusivamente soggettivo, sì che la volontà sua si armonizza colla volontà degli altri soggetti.

*La volontà morale come individuale ed imputabile; il fattore obbiettivo nella volontà morale.*

In quanto la volontà è una volontà individuale, essa è moralmente imputabile all'agente. La piena imputabilità riflette naturalmente solo l'intenzione; perchè nelle manifestazioni esterne interveniene anche un fattore accidentale e imprevedibile che è straniero alla volontà. Però è errato, secondo Hegel, credere che la volontà possa disinteressarsi completamente del risultato eseteriore; in qualche modo o almeno in parte l'azione esteriore è inseparabile dalla volontà buona e cattiva. (*Filosofia del diritto*, parag. 118).

Questo fattore subbiettivo, per cui l'azione è la volontà, l'interesse di un soggetto, non può mai scomparire di fronte all'elemento obbiettivo (per cui esso esprime la volontà universale e disinteressata): quindi l'elemento passionale, interessato non può mai venir eliminato completamente senza distruggere la stessa volontà morale. È un errore considerare esclusivamente questo fattore soggettivo e fare del fattore obbiet-

tivo (il bene, la volontà buona) un semplice mezzo dell'egoismo; ma è anche un errore secondo Hegel sacrificare il primo al secondo e pretendere che l'azione sia del tutto pura da fattori personali. Quindi le azioni morali sono quelle che hanno un valore sostanziale, obbiettivo; anche se vi hanno cooperato il desiderio di fama, di lucro, ecc. che rappresentano o almeno accompagnano sempre il fattore soggettivo. Il fattore oggettivo è l'espressione della sostanzialità della volontà obbiettiva, universale, nella volontà dell'individuo — *il dovere*. Di fronte ai fini e agli interessi della coscienza individuale questa espressione della volontà obbiettiva ha un valore (ed una realtà) infinitamente superiore; perciò si pone di fronte ad essa come qualche cosa d'assoluto, come la *legge*. In questo Hegel è d'accordo con Kant. Però Hegel respinge la teoria kantiana che fa della legge una legge puramente formale. Hegel combatte questa teoria, perchè da una legge formale non è possibile derivare i doveri; e questo è quanto Kant non pretende affatto di fare. Ma che, posto un contenuto empirico, la legge formale non valga a determinare l'esigenza d'una linea particolare di condotta e che con essa si possa giustificare tanto il bene quanto il male, è una affermazione gratuita di Hegel, che ha il suo fondamento nella sua erronea interpretazione della formula kantiana. Certo però anche per Hegel la legge morale, la coscienza del dovere, è da principio solo la coscienza astratta, formale d'una volontà universale, il cui contenuto deve essere successivamente svolto e viene svolto perfettamente solo nella moralità sociale. Perciò il suo contenuto può essere costituito da principio anche da determinazioni provvisorie che rappresentano solo una transizione alla vera universalità. Come tale Hegel pone la regola provvisoria della morale: *rispetta il diritto e promuovi il benessere tuo e l'altrui*. La determinazione graduale del dovere è l'opera della *coscienza morale*.

*Condanna della subbiettività morale;*
*il diritto della coscienza.*

La coscienza morale è la coscienza del dovere nella sua soggettività, è il dovere fatto vivente reale nell'attività d'una coscienza individuale. Questa traduzione soggettiva del dovere può naturalmente avere gradi diversi di perfezione; perchè, come sopra si è detto, l'idea del dovere è in noi prima qualche cosa di astratto e di formale, e solo nella coscienza morale perfetta essa svolge tutto il suo contenuto razionale e diventa un sistema di leggi e di principii generali che l'individuo ha fatto suo.

Ora, secondo Hegel, quando si parla della santità e della inviolabilità della coscienza, ciò vale soltanto di questa coscienza morale perfetta, in cui l'idea morale con tutto il suo contenuto razionale, è passata nel sapere e nella volontà del soggetto; e vuol dire che il soggetto ha il diritto di non riconoscere come diritto e dovere se non ciò che esso sa e vuole come tale; è in breve il diritto della soggettività. Ma la santità inerisce al contenuto razionale, non alla coscienza individuale come tale. Perciò la coscienza sentimentale, puramente individuale che fa appello soltanto a sè ed al suo diritto non ha in realtà tale diritto; come non ha diritto di cittadinanza nella scienza il puro opinare subbiettivo.

Per aver valore deve farsi coscienza razionale, deve potersi esprimere in giudizi e principî universalmente validi. Quanto la coscienza morale fa appello alla ragione, essa non è più subbiettività pura; ha davanti a sè qualche cosa di obbiettivo. D'altra parte questa verità obbiettiva è già presente ab antiquo nelle istituzioni morali e religiose. La coscienza deve quindi abbandonarsi con fiducia a queste verità tradizionali e fondare

sopra di esse la propria vita. La legge obbiettiva esteriore che rappresenta la legge della coscienza di milioni d'uomini, è un criterio che ha un'autorità molto superiore ad ogni criterio che ha un'autorità individuale. (*Filosofia del dir.*, parag. 137). Certo Hegel riconosce che vi sono età e condizioni in cui le istituzioni non possono soddisfare le coscienze migliori; allora la coscienza individuale riacquista il suo diritto (*idem*, parag. 138). Ma anche allora non è il pensiero individuale che può arrogarsi di creare e di riformare; solo la profondità della coscienza collettiva dell'umanità può dal suo seno far sorgere nuove forme di vita. In modo particolare poi considera Hegel lo stato e le istituzioni sorte sul terreno del cristianesimo riformato com la più alta manifestazione dello spirito, come qualche cosa di definitivo e di sacrosanto; da ciò il disdegno di Hegel contro ogni forma di critica subbiettiva, di appello alla morale interiore, che egli considera come una manifestazione della vanità individuale.

Questa critica del diritto della coscienza, in Hegel, è in parte giustificata se si riferisce al subbiettivismo romantico che della legge interiore di Kant, che è razionale ed obbiettiva, aveva fatto un sentimento. Ma Hegel ha avuto il torto di considerare questa critica come una critica diretta contro il kantismo in genere; e di opporre al subbiettivismo dei romantici, un obbiettivismo egualmente inaccettabile. L'appello alla coscienza non è senza dubbio appello alla soggettività sovrana, ma appello alla ragione interiore che è la vera e suprema forma della ragione. Perciò la coscienza deve, nella sua decisione, chiamare in aiuto tutti gli elementi dai quali può trarre qualche luce e che concorrono a dare alla sua conclusione un valore obbiettivo; e tra questi elementi vi può essere anche il peso delle tradizioni sociali, delle leggi e dei costumi, come l'autorità d'una coscienza dotta ed esperta; ma, quando questo

sia stato fatto, la decisione spetta sempre alla voce interiore. Sottomettere la coscienza alle istituzioni sarebbe come sottomettere la scienza ai trattati ufficiali in cui è fissato il sapere del tempo. Il regno di Dio non è fuori ma dentro lo spirito: ed in esso la coscienza morale ha il suo fine ed il suo criterio supremo.

Del resto questa critica si comprende se si pensa che la moralità interiore suscita in Hegel un sentimento quasi d'avversione e di condanna. La morale non ha per lui altro fine che la vita politica e si produce nel corso di essa « come una malattia » (*Encicl.* III, pagina 212).

### *La subbiettività come origine del male morale.*

La coscienza morale, come soggettività, ha la sua ragione d'essere solo quando incarnandosi nelle istituzioni le vivifica; quando si arresta in sè conduce ad abberrazioni che Hegel analizza con compiacenza. Questa moralità subbiettiva, la quale pone la decisione dell'io, l'arbitrio sopra il contenuto universale della volontà buona (che si manifesta con sicurezza solo nelle istituzioni della moralità sociale), è l'origine stessa del male; la coscienza, come pura soggettività, è semplicemente questa; l'essere sulle mosse di volgersi al male (*Filos. del Dir.*, parag. 139). La soggettività è l'origine del male in quanto essa può affermare la sua volontà particolare e naturale contro la volontà obbiettiva e generale; in questa affermazione riflessa della naturalità è il male. La volontà naturale per sè non è male, la coscienza oggettiva, la riflessione in sè non è male; si ha il male quando la riflessione invece di superare la naturalità, la particolarità e d'annullarla nel volere universale, la afferma anzi contro di questo. Con ciò si

esprime anche che il male è *ciò che non deve essere.* È un momento necessario, è l'affermazione unilaterale della soggettività; ma appunto perciò deve essere tolto in un momento superiore. Questa posizione negativa è nell'ordine stesso dello svolgimento della volontà libera che deve conquistare il bene attraverso il male.

Ma allora come l'uomo è responsabile? Perchè, risponde Hegel (*Filos. del Diritto*, parag. 139) sebbene il male sia necessariamente nel concetto della volontà, è l'uomo singolo che vuole e decide. Una soluzione analoga a quella dei teologi che pongono l'uomo nelle mani di Dio e gli attribuiscono la libertà. A questo proposito Hegel passa successivamente in esame le forme diverse della mala coscienza. Anzitutto Hegel risolve incidentalmente la questione: è necessario, perchè l'azione sia cattiva, che l'agente abbia chiara coscienza di questo carattere della sua azione? Senza dubbio si esige, perchè si pecchi, questi tre elementi: *a)* la notizia della legge, del dovere, sia in forma di sapere sia anche in forma di vago sentimento; *b)* la volontà particolare riluttante; *c)* il trionfo di questa. Ma non è necessaria una chiara notizia del dovere; perchè allora i peccatori induriti e abituati non peccherebbero più. Si ha un grado ulteriore di malizia con l'*ipocrisia;* dove si mostra la chiara coscienza del male in ciò che lo si nasconde agli altri, esponendo agli altri l'apparenza del bene, o prendendo per pretesto dei motivi buoni. All'ipocrisia Hegel riferisce il probabilismo della tologia gesuitica che dà come giustificazione sufficiente d'un'azione, che la coscienza per sè sa cattiva, l'autorità esteriore d'un teologo. Qui in fondo, essendovi sempre più autorità in contrasto, è la soggettività che decide; ma vi è ancora l'apparenza dell'esigenza d'un fondamento obbiettivo della decisione (l'autorità del teologo che è adottata).

Un grado più grande di malizia si ha quando la coscienza dichiara di voler genericamente il bene, cioè

di essere ispirata da *buone intenzioni*, che rimangono qualche cosa di astratto; mentre poi la coscienza prende la decisione che vuole, coprendole col mantello di queste pretese buone intenzioni. Ogni azione ha sempre, per quanto deplorevole in sè, qualche lato reale o possibile per cui può apparir buona; e io faccio di questo lato la mia volontà essenziale e lascio così passare per mezzo di essa il lato egoistico ed immorale che invece è per me il vero essenziale. Così p. es. è di chi dichiara di rubare per voler poi fondare un ospedale. Qui può riferirsi il famoso principio; che il fine giustifica i mezzi. Questo ha valore nel senso che il fine buono giustifica gli atti indifferenti che ad esso servono. Ma ciò che è per sè moralmente male non può servire ad un fine buono. In tal caso se si usano dei mezzi malvagi, il fine non è buono che subbiettivamente — ma in realtà è male.

Così quando si usa la violenza illegale per difendere lo stato: con ciò si debilita lo stato, si crea uno stato di cose che è contrario all'unità interiore su cui lo stato si fonda. Ciò che si vuole non è in realtà il bene dello stato, ma una condizione d'oppressione violenta che è un fine particolare e subbiettivo, un male. Più riprovevole ancora è quella forma di oggettivismo che pone il principio della moralità nella convinzione, nel cuore. Qui, dice Hegel è scomparsa anche l'apparenza d'una oggettività qualunque: tutto è posto nel piacere del soggetto. In questo passo Hegel si scaglia con mal espresso livore contro Fries, e mette con intenzione in rilievo le gravi conseguenze morali e sociali che ne potrebbero derivare. Ed il male è che Hegel scrisse questa pagina poco dopo l'attentato di Sand.

Infine come forma estrema del soggettivismo Hegel considera la morale dell'ironia, la morale romantica (di Federico Schegel) che si pone sopra la legge come

dominio pieno della personalità sopra qualunque legge: il soggetto giuoca con la legge. È erigere ad assoluto la vanità personale, l'idolatria di se stesso.

*Passaggio alla moralità sociale od eticità.*

In questo acuirsi della soggettività abbiamo una negazione della volontà obbiettiva, del bene, un'indeterminazione che deve essere determinata. Questa determinazione non può risultare che dalla sintesi dei due momenti per sè indeterminati che sono la volontà obbiettiva il bene, e la coscienza soggettiva. La volontà obbiettiva, risultato del diritto, deve ricevere l'esistenza, la realtà dalle determinazioni concrete, per mezzo della volontà soggettiva morale; la coscienza e la volontà soggettiva deve ricevere l'universalità ed oggettività della volontà buona dal bene. Nella loro sintesi il diritto si fa, nella volontà soggettiva, cosciente della sua natura morale e la moralità soggettiva si traduce in un sistema di istituzioni: l'*eticità* o moralità sociale. L'eticità è l'idea della libertà, cioè è il concetto della libertà diventato pienamente concreto e posto tanto nella molteplicità delle sue determinazioni reali quanto nella coscienza della sua unità interiore; è la libertà diventata il mondo e la natura dell'autocoscienza (*Filosof. del Dir.*, parag. 142).

In essa abbiamo la compenetrazione della coscienza individuale con la sostanza etica, che è la vita morale e sociale del popolo in cui l'individuo vive (*Filos. del Dir.*, parag. 156). « La sostanza che si sa libera, in cui l'assoluto dovere è anche essere, ha realtà come spirito d'un popolo. La scissione astratta di questo spirito è la sua singolarizzazione in persona la cui indipendenza ha in essa la sua potenza interiore e la sua necessità.

Ma la persona, come intelligenza pensante sa la sostanza come propria sua essenza; cessa, così pensando, di essere un accidente della stessa, la contempla come suo fine assoluto nella realtà; in quanto è un fine immanente che essa con la sua attività produce, ma nello stesso tempo anche in quanto è qualche cosa che piuttosto assolutamente è: e così compie, senza riflettere e scegliere il suo dovere come il compito suo e come qualche cosa che è ed ha in questa necessità se stessa e la sua reale libertà » (*Encicl.*, parag. 514). La potenza obbiettiva del bene si traduce attraverso le volontà individuali in istituzioni e leggi; le quali non sono soltanto realtà esteriori come il sole o la luna, ma realtà di cui sentiamo ad un tempo la grandezza e l'identità con quella realtà che vive in noi: per modo che, anche quando il pensiero non le ha ancora penetrate, esse si impongono all'uomo come un superiore dover essere. Esse costituiscono il vero sistema dei *doveri* dell'uomo — che non è se non la descrizione del reale processo della coscienza obbiettiva nella successione dei suoi momenti reali. **Questo è la vera teoria dei doveri: la** teoria dello stato (*Filos. del Dir.*, parag. 148). Essi sono doveri solo per la soggettività vuota e traviata; ma per la coscienza morale sono liberazione, sono un sistema di libertà.

L'adesione della volontà a questi doveri è la *virtù* che non è perciò per Hegel niente di trascendente e di sublime, ma è la pratica dei doveri sociali (*idem*, parag. 150). È la rettitudine, l'accordo con l'ambiente sociale, che appare come qualche cosa di subordinato e di comune solo per la vanità d'essere un eccezione. Sono rarissime le circostanze in cui la virtù possa essere solo qualche cosa di soggettivo ed entrare in collisione con le norme sociali vigenti: ciò poteva avverarsi nelle società antiche in cui l'ordine morale della società non era ancora pienamente svolto; ma oggi è solo la vanità

che può creare queste collisioni. Perciò la virtù soggettiva, cioè la moralità soggettiva non è vera virtù: « *Moralitas omnibus muneris absoluta, virtuti repugnat* » (*Tesi XII del 1801*). Ciò che è nell'individuo virtù è nella realtà costume, dal quale è scomparsa la soggettività capricciosa. Quindi la risposta di un Pitagorico ad un padre il quale chiedeva come educare moralmente il figlio: « fanne il cittadino d'uno stato che ha buone leggi » (*Filos. del Dir.*, parag. 153). Diritti e doveri perciò coincidono (*idem*, parag. 155). Nel diritto puro diritti e doveri sono correlativi nel senso che ad ogni mio diritto coincide un dovere di altri: nella moralità sociale ogni diritto è un dovere ed un dovere è un diritto. « I diritti del padre di famiglia sui figli sono appunto tanti doveri verso di essi, come il dovere dell'ubbidienza nei figli è il loro diritto ad essere educati come uomini liberi. Il diritto di punire che ha lo stato, i suoi diritti d'amministrazione, ecc. sono insieme doveri che lo stato ha di punire, amministrare, ecc. come le prestazioni dei cittadini in imposte, servizio militare, sono doveri ed altresì sono il loro diritto alla protezione della loro proprietà privata e della loro vita universale e sostanziale in cui hanno la loro radice » (*Enc.*, parag. 486).

Non vi può quindi essere mai reale opposizione tra la morale e il diritto: certo vi sono gradi di realizzazione della moralità sociale e perciò del diritto: contro il diritto imperfetto vale il diritto più alto. Ma non si può pensare un atto che sia moralmente buono e conduca ad un'azione contro il diritto in genere, ad un'azione assolutamente illegale: in questo caso la buona intenzione procede da quella subbiettività sentimentale che Hegel condanna severamente ed in cui colpisce sempre la dottrina del suo emulo Fries (*Filos. del Dir.*, parag. 126).

La disposizione fondamentale della virtù è quindi secondo Hegel, la *fiducia:* ben s'intende fiducia nello stato e nelle istituzioni sociali, disposizione ad operare secondo i suoi fini ed a sacrificarsi per essi. La giustizia, la carità, la benevolenza sono soltanto conseguenze ed hanno nella volontà dello stato il loro criterio. La fiducia in rapporto alla totalità è dedizione, rassegnazione tranquilla: « *principium scientiae moralis est reverentia fato habenda* » (*Tesi X della Dissert. del* 1801).

### *Critica. I motivi essenziali della morale hegeliana.*

La morale hegeliana è nell'essenza sua una forma di morale naturalistica. Nelle sue forme più rozze questa pone come fine all'attività il piacere o l'interesse dell'individuo: cioè annulla la morale. Nella sua forma più elevata sostituisce all'individuo la collettività: il fondamento della morale (e della religione) è il sacrificio dell'individuo alla vita collettiva. È dunque la rigida e profonda coerenza del suo stesso pensiero che ha condotto Hegel a subordinare la morale alla vita sociale ed al diritto. Poichè la vita collettiva (come spirito obbiettivo a cui è essenziale lo svolgimento nella storia) costituisce una realtà superiore all'individuo e poichè il momento essenziale della vita d'un popolo è la sua forza unificata e centralizzata nello stato (*Polit. Schriften*, ediz. Lasson, pag. 18-26), è logico che il fine della vita individuale e della moralità sia posto nelle istituzioni della vita collettiva. A quest'esigenza della dottrina si aggiungono certo anche altri motivi, in via secondaria. Primo tra essi l'avversione di Hegel contro il soggettivismo nella morale e nella politica, contro il predominio del sentimento, indirizzo che si incarnava per lui nelle persone dei suoi più odiati avversari, Schleiermacher e Fries, e in secondo

luogo anche il desiderio di Hegel di fare cosa grata al suo governo, di dare al suo insegnamento un carattere di perfetta ortodossia politica, di presentare ai dominanti la sua filosofia come una filosofia che indirizzava i giovani a diventare sudditi docili e ben pensanti: ciò era l'ideale di tutti i governi assolutisti del tempo.

La moralità costituisce quindi per Hegel solo un momento subordinato della vita; subordinato allo stato ed al costume. Essa porta con sè una contraddizione essenziale; la contraddizione tra la coscienza soggettiva e la legge generale della ragione, la legge del bene. Questa deve incarnarsi nella volontà individuale per via della coscienza soggettiva; ma è in sè qualche cosa che trascende ogni coscienza individuale: perciò se si erige ad arbitro la coscienza individuale, si apre la via ad aberrazioni senza fine. La sola risoluzione della contraddizione sta nel sacrificio dell'individuo che penetrato dalla volontà morale obbiettiva, si abbandona ad essa nella sua realtà concreta e cioè all'organismo sociale culminante nello stato.

Ora che la coscienza morale non debba essere abbandonata alla soggettività del sentimento, è essenziale per la vita morale: e ciò è stato a sazietà ripetuto già da Kant. Ma vi è nella legge un elemento d'universalità, d'obbiettività, in cui la volontà individuale s'acquieta come in un'unità superiore, e che tuttavia può avere la sua espressione solo nella coscienza morale illuminata e purificata dell'individuo. Così come la scienza non può essere che la ricerca, l'atto eminentemente personale d'una intelligenza, e tuttavia, quando procede da un'intelligenza illuminata ed operosa e l'obbiettività per eccellenza — anche quando è l'opinione singolare d'un Copernico o d'un Galileo, di fronte ai pregiudizi regnanti della moltitudine.

Non è quindi necessario uscire dal soggetto per tro-

vare un'obbiettività impersonale ed assoluta. Anzi fuori del soggetto essa non può trovarsi. La coscienza morale dell'individuo può elevarsi sopra le accidentalità del presente, presentire esigenze d'un remoto avvenire, spogliarsi delle esigenze della razza e della civiltà propria, sentire in sè la legge dell'umanità pura: in una civiltà fondata sulla schiavità, presentire l'eguaglianza di tutti gli uomini, in età di servitù spirituale, presentire e difendere il diritto della libera coscienza. Lo stato e le istituzioni segnano solo tardi e imperfettamente le divinazioni delle coscienze individuali: perciò non possono mai spogliarsi delle loro accidentalità caratteristiche, che sono per essi un limite spirituale. Lo spirito d'un popolo è determinato geograficamente e climaticamente, si svolge in un tempo, è legato a proprietà etniche ed ereditarie, dalle quali non può mai liberarsi. Appunto perciò esso è travolto nel divenire storico che è il giudizio universale dei popoli, in cui ogni singolo perisce. Lo spirito veramente libero si realizza attraverso questo sorgere e perire come la sola verità del processo. Come è possibile allora confinare la volontà morale nell'ambito dello svolgimento d'uno stato e d'una nazione e rinchiudere la coscienza, che va al di là di questi confini e sente le esigenze d'una vita veramente universale e superiore, nell'angustia d'una vita nazionale che in fondo è qualche cosa di falso e di perituro?

Si aggiunga poi che per la sua natura esteriore lo stato non può anche per via del costume estendersi che ad una minima parte di quello che costituisce la sfera dei doveri morali. Tuttociò che è oggetto del costume e delle leggi è appena la presupposizione e il fondamento della vera vita morale: ma questa si svolge poi in un sistema di leggi e di precetti puramente interiori che non hanno in nessuna istituzione esteriore la loro norma e il loro fondamento; che sorgono nella soggettività e solo in-

essa hanno la loro sfera di vita. Lo stato regola i rapporti della proprietà: ma non può realizzare la rettitudine. Esso dà una legislazione famigliare: ma i precetti della castità sono fuori della sua sfera. Esso ordina la beneficenza; ma non può imporre la carità. Anzi lo stato stesso e la vita del cittadino nello stato, dipendono dalla moralità in quanto solo questa può fare dell'obbedienza verso lo stato un dovere morale: non è l'obbligazione morale che deriva la sua sanzione dallo stato, ma è anzi l'obbedire allo stato che ha bisogno della sanzione della coscienza. Hegel osserva molto opportunamente contro Fichte che uno stato di malviventi non può sussistere; che è necessario una comunione di sentimenti fra i suoi componenti. Ora questa comunione di sentimenti è data solo dalla moralità, la quale non trapassa nella vita dello stato, ma è anzi qualche cosa di più vasto che sorregge la stessa vita del diritto e dello stato. La concezione hegeliana della moralità non è quindi sostenibile: i valori della coscienza, del dovere morale, della moralità interiore ed ideale sono stati da lui sacrificati al suo ideale politico dell'obbedienza agli ordinamenti dello stato.

Non la moralità è per lo stato: ma anzi lo stato e il diritto sono per la vita morale: i criteri superiori della coscienza non sono fuori di essa, ma anzi nelle profondità stesse della sua vita universale e razionale. Quest'esigenze della coscienza morale più elevata possono anzi, in virtù della stessa loro razionalità, venire in contrasto con le incarnazioni esteriori della coscienza interiore. Allora ne nascono complicazioni e problemi che soltanto l'esame delle esigenze più essenziali e più profonde della coscienza morale può risolvere. Vi è quindi un diritto eroico della coscienza analogo a quello che Hegel ammette all'origine della costituzione degli stati e che allora si identifica con la forza: l'eroe primitivo crea con la violenza dal caos lo stato: l'eroe

morale insorge contro gli ordini e i costumi tradizionali in nome d'un ideale superiore di carità e di giustizia. Vi è in questo contrasto tra le istituzioni e la nuova coscienza la sorgente d'un tragico destino per le anime migliori, e tuttavia è solo attraverso a questa opera innovatrice e ribelle della coscienza interiore, che si è svolta e progredisce la vita morale dell'umanità.

## Capitolo X.

# FILOSOFIA POLITICA

*La moralità sociale ed i suoi momenti.*

La *Sittlichkeit* come coronamento del diritto e della morale, la moralità sociale o politica è il coronamento dello spirito oggettivo, la verità del diritto astratto come della moralità. Il primo è già una realizzazione della libertà e della ragione, ma in potenza: il diritto è come un'universalità astratta che non penetra ancora le coscienze a cui si impone; la moralità si perde nel subbiettivo e nell'arbitrario. La moralità politica compenetrando l'uno con l'altra crea una volontà razionale, universale reale (*an sich*) e conscia di sè (*für sich*) che vive nella coscienza dei singoli ed a un tempo si realizza come istituzione, legge, costume. È la libertà diventata natura(*Encicl.* parag. 513). In essa l'attività dei singoli si confonde e si compenetra con la la vita del tutto: e quest'unità interiore è vissuta come *fiducia* — la vera disposizione morale (*idem*, parag. 515).

Nella moralità sociale o politica lo spirito obbiettivandosi nella realtà concreta delle istituzioni, passa per tre momenti: la famiglia, la società, lo stato. La famiglia è lo spirito morale nella sua obbiettivazione

prima, naturale ed immediata. Quest'unità inferiore ed esclusiva è destinata a dissolversi: nel suo rinnovarsi e dissolversi senza fine essa dà origine alla molteplicità di individui posti gli uni di fronte agli altri in quei semplici rapporti esteriori che i bisogni e le prime esigenze d'un'organizzazione comune stabiliscano, e così ad una molteplicità di individui raccolti in una unità ancora imperfetta e potenziale — la società. Nel terzo momento quest'unità, che è il vero universale sostanziale, si realizza nell'unità vivente dello stato (*Filos. del Dir.* parag. 157).

Appena è necessario dire che questa tripartizione non rappresenta una successione cronologica: sono tre fasi di unità coesistenti, disposte secondo il loro valore, secondo il valore dell'unità che realizzano (*Encicl.* III, pag. 211-212). Necessario è piuttosto osservare che la tripartizione è artificiosa ed insostenibile. Il passaggio dalla famiglia alla dissociazione che presenta la società, per quindi fare da questa ritorno all'unità superiore dello stato, è un barocco artificio dialettico. In realtà abbiamo qui la genesi e la descrizione delle due forme d'unità — la famigliare e la sociale. Ciò che Hegel tratta sotto il nome di *società* si riferisce alle funzioni primitive ed essenziali dello stato, che si riscontrano perciò anche nelle forme prime e rudimentali dello stato: la terza sezione è la descrizione della costituzione dello stato perfetto. Si aggiunge — ciò che non contribuisce certo alla chiarezza — che una parte della trattazione del diritto deve essere cercata nella parte relativa al diritto astratto, che antecede la moralità. Sarebbe follia seguire Hegel in tutta queta dislocazione dettata soltanto dalla simmetria dialettica. Nessun modo migliore, anzi, di mettere in luce la profondità delle sue teorie sullo stato che di raccoglierle nella loro unità naturale — dividendo la trattazione in due parti; la famiglia e lo stato.

*La famiglia come unità spirituale.*

La famiglia è l'unità sostanziale prima dello spirito morale; ed appunto perchè è l'unità prima e naturale, è unità sentita (*non pensata*) nell'amore che lega fra loro i membri della famiglia, che è come la coscienza dell'unità famigliare; per cui ciascuno si sente veramente non come una persona a sè, ma come un membro, un momento dell'unità famigliare e sente come una mancanza, un dolore, una imperfezione quando è staccato da questa unità. Già qui Hegel, come Schopenhauer, mette in rilievo questo mistero dell'amore per cui due persone che sono come due punti distinti, si confondono in un unico sentire; e la risoluzione della contraddizione è anche per Hegel nel riconoscimento del valore più profondo dell'unità. È quest'unità morale e sostanziale della famiglia che conferisce alla famiglia ed al matrimonio un carattere religioso e sacro, che è stato personificato nelle divinità famigliari, nei Penati.

L'unità fondamentale della famiglia è quella costituita dal matrimonio: il quale è quindi per Hegel essenzialmente un'unità morale, un rapporto spirituale per cui l'uomo e la donna passano a costituire come un'unica personalità morale, in cui hanno il limite, ma anche l'elevazione e la liberazione. Quindi il momento suo sostanziale non è nel rapporto sessuale, che è solo il fondamento naturale, la forma animale e rozza dell'unità. L'amore fisico, con la sua prospettiva della propagazione della specie, è solo la visione animale del vero fine cui mira, che è la costituzione d'unità dello spirito superiore al tempo. L'amore umano non può essere separato da questo suo fondamento: anche Hegel considera l'amore platonico come qualche cosa d'innaturale, che dà anche un'importanza eccessiva a ciò che respin-

ge. Ma esso lo riduce a ciò che è: ad un istinto che non vale per sè ed è immorale quando sta da sè, ma diventa morale quando accompagna l'unità spirituale, l'amore, la fiducia, la dedizione reciproca di tutta la vita. Perciò ancora il matrimonio non è per Hegel come per Kant un accordo; sebbene esso implichi anche un contratto. Quest'unità è cosa della volontà e della ragione, non del sentimento; non passionalità abbandonata al capriccio dei sensi; essa è una specie di volontà sostanziale comune, affine al diritto e che perciò appunto nello stato è consacrata e fissata stabilmente come un diritto.

Ma pur essendo giuridicamente sanzionato, non è un contratto; perchè nel contratto le due personalità contraenti restano distinte; qui abbiamo un rapporto che deve precisamente annullar questa distinzione. (*Filos. del Dir.*, parag. 163).

Essendo un atto della volontà, l'unione è perfetta quando è avvenuta la dichiarazione solenne della volontà propria di contrarre l'unione morale e il riconoscimento della stessa da parte della famiglia e dello stato, come nel contratto è la dichiarazione solenne, non il trapasso della proprietà, il momento essenziale. Hegel si volge perciò contro lo Schlegel e la sua dottrina del libero amore: secondo cui il momento sostanziale è l'amore e la dedizione fisica la prova di questo amore: mentre l'elemento cerimoniale è inutile, anzi funesto all'amore. Certo questo sprezzo dell'elemento cerimoniale è giustificato se lo si considera come una pura formalità, un precetto civile; il quale è per sè indifferente al matrimonio e quasi contrasta con la sua interiorità: ma non lo è più se si considera la cerimonia come un segno del carattere morale e razionale dell'atto e della sua superiorità sopra il puro istinto naturale (*idem*, parag. 164).

Appunto perchè unità morale e non fisica, il matri-

monio presuppone la dedizione reciproca di tutta la personalità: quindi la monogamia è il fondamento della moralità del matrimonio e di tutta la società civile che in esso si inizia; lo stato veramente civile comincia solo col matrimonio monogamico. Questa uguaglianza dei due sessi sotto l'aspetto morale non toglie però la diversità di caratteri e di funzioni; che anzi è appunto sopra questa diversità che si costituisce l'unità morale. L'uomo è e resta l'elemento universale ed attivo: quindi la sua attività nello stato, nelle scienze, nel lavoro, nella lotta contro il mondo esteriore. La donna è l'elemento particolare e passivo, più sentimentale che razionale, che ha nella famiglia e nei sentimenti delicati dell'intimità il suo mondo e la sua legge. Hegel esclude perciò la donna, salvo naturalmente le rare eccezioni, dalla vita superiore del pensiero. Sebbene sia un vincolo morale, il matrimonio non è per Hegel insolubile; però anch'egli, pur ammettendo il divorzio, riconosce la necessità che le leggi vi pongano un severissimo freno. La risoluzione del matrimonio non deve essere abbandonata al capriccio dei contraenti, ma deve avere la sua ragione in motivi morali che l'autorità civile deve esaminare e riconoscere.

I figli costituiscono l'unità vivente e visibile dell'unione famigliare: in essi i genitori amano il loro amore fatto unità e sostanza. Per la generazione questa unità si estende nel tempo ed ha come una visione ed un presentimento della sua eternità. Come una continuazione della generazione deve perciò considerarsi la *educazione;* che è assenzialmente opera di liberazione della loro spiritualità ancora prigioniera della natura e d'elevazione alla coscienza della loro natura razionale e libera. Nei primi tempi quest'opera è tutta ancora nella sfera del senso: allora è specialmente compito dalla madre fare sì che per l'amore e l'ubbidienza, il senso diventi fondamento della vita morale. Ma più tar-

di deve intervenire la ragione con la sua disciplina. Hegel è fautore d'un'educazione severa che spezzi il capriccio dei figli: non bisogna credere di educare solo con le buone maniere e con la ragione. (*Filos. del Diritto*, parag. 175). Essa non deve farsi bambina coi bambini: essa deve seguire e favorire il desiderio naturale che il bambino ha di elevarsi, di appartenere al mondo degli adulti.

La famiglia è come una persona più universale e duratura; perciò è anch'essa soggetto della proprietà, che è il patrimonio famigliare. Ma mentre per l'individuo il desiderio della proprietà è ancora qualche cosa di egoistico, qui diventa un'attività universale di carattere morale. Il possesso della famiglia è perciò possesso comune: il capo della famiglia è l'amministratore di questa proprietà comune, non proprietario (*Filos. del Dir.*, parag. 171). L'eredità non è che la continuazione di questa proprietà comune: il suo spezzarsi è una conseguenza dello spezzarsi dell'unità della famiglia. Il diritto di eredità ripose quindi Hegel sulla continuità dell'unità famigliare; perciò egli nega un fondamento morale all'eredità indiretta, in quei casi almeno in cui non vi è la vera comunione morale tra il testatore e l'erede. E perciò anche nell'eredità diretta, dai genitori ai figli, l'arbitrio del testatore deve avere un limite, quanto alla ripartizione; perchè sopra questo arbitrio sta il diritto sostanziale della famiglia e tale arbitrio può valere solo quando manchi l'unità morale e famigliare — con la qual cosa è tolto anche a detto abitrio il suo solo fondamento morale.

Il crescere dei figli, la loro trasformazione in personalità libere, capaci alla loro volta di fondare una nuova famiglia, è anche il principio della dissoluzione della famiglia; perchè la famiglia originaria e in genere la stirpe, è qualche cosa di lontano e di rilassato di fronte alla famiglia propriamente detta: la prima ha il

suo fondamento nella parentela naturale, la seconda nell'amore, in un vincolo morale. Quindi la famiglia, come unità che sempre si dissolve e si rinnova, è come un tentativo sempre rinnovato verso l'unità e la continuità dello spirito; che però è come incapace di estendersi al di là di un ristretto limite, e che perciò ci mette in presenza, come risultato, d'una molteplicità di individui e di famiglie moralmente isolati e riuniti solo dalla comunione dei bisogni o da una violenza esteriore. Questa molteplicità aspira ad un'unità più comprensiva, più alta: essa è il punto di partenza dal quale comincia l'evoluzione dello stato (*Filos. del Dir.* par. 181).

### *La filosofia del diritto e sua partizione.*

La filosofia giuridica e politica è la sola parte concreta del sistema che Hegel ha svolto in un'opera a parte, ed è anche quella in cui il suo spirito ha veramente lasciato un'orma incancellabile. Se noi lasciamo da parte lo schematismo dialettico, che è stato per la sua visione profonda della realtà storica, un letto di Procuste, noi abbiamo qui veramente una concezione nuova e geniale in cui Hegel non ha quasi antecedenti. Essa è veramente la parte oggi ancora viva della sua dottrina. Accanto alla sua opera capitale, la Filosofia del Diritto, è necessario qui anche avere presenti le opere anteriori nelle quali Hegel ha fissato la sua esperienza dei fatti sociali e politici; specialmente lo scritto sulla costituzione tedesca (1802), l'articolo sulla trattazione scientifica del diritto naturale (1802) e la trattazione sulla costituzione del Würtemberg (1816).

Un primo punto nel quale dobbiamo staccarci dalle forme esteriori che per esigenze dialettiche Hegel ha dato alla sua dottrina, è la sua separazione del diritto privato dal diritto pubblico, la distinzione della vita

del diritto in due momenti separati dal momento della moralità. Il concetto che sta a fondamento di questa distinzione è profondamente vero. Lo stato non sorge *ab initio* in tutta la sua perfezione: è da principio un'opera di violenza, in cui ciò che vi è di ideale è la finalità inconscia che lo domina. Per effetto dei rapporti sociali così creati è possibile lo svolgimento d'una vera moralità umana; e questa alla sua volta reagisce sullo stato facendone un vero organismo morale. Ma questo processo non è che la rappresentazione astratta d'una successione che si ripete ad ogni stadio della vita sociale, non è la successione di tre momenti concreti che siano rappresentabili separatamente. Ora questo è quello che ha fatto Hegel ponendo l'ordine sociale, che antecede la moralità, come risultante dall'unità delle volontà egoistiche delle persone — non ancora come uno stato; — e ponendo quest'ordine come stato solo dopo che esso è stato penetrato dallo spirito della moralità ed arricchito di tutte le determinazioni concrete che caratterizzano una elevata civiltà. Ma allora l'ordine di cose che antecede la moralità e lo stato non può ancora nemmeno chiamarsi *diritto*; perchè il diritto sorge solo con la comunità statale, e storicamente e dialetticamente non si può separare il diritto dallo stato.

Ciò che antecede il diritto e lo stato — e che sopravvive anche adesso come il momento primo dell'unità sociale — è un sistema di rapporti economici, tecnici e morali, retti dal costume, al quale si sovrappongono poi il diritto e lo stato. Ma un vero diritto non vi è ancora nel costume; quindi Hegel tracciandoci nel « diritto astratto » un sistema di rapporti circa la proprietà, lo scambio, l'ingiustizia, la pena ecc., introduce già elementi che sono inseparabili dall'esistenza dello stato. E d'altra parte anche la comunità retta dal costume è già in certo senso un'organizzazione, uno stato (anche se in senso improprio) e contiene quindi ele-

menti e condizioni che Hegel introduce solo trattando dello stato. Quindi uno sdoppiamento e nello stesso tempo una lacuna che è inevitabile in ambo le trattazioni.

### *La società o stato esteriore, ed il sistema delle relazioni economiche.*

Necessario è quindi, lasciando da parte il vano schematismo dialettico, riunire in una trattazione sola la teoria Hegeliana del diritto e dello stato.

Il punto di partenza dello svolgimento dello stato è la molteplicità degli individui, delle persone, ciascuna delle quali ha coscienza solo del suo io e dei suoi fini particolari: è la *società come un sistema d'atomi sociali*. Naturalmente questo isolamento atomistico assoluto è un'astrazione; anche solo per soddisfare i loro fini individuali gli uomini devono già essere raccolti in società; l'elemento universale si fa già valere anche qui; soltanto appare come lo strumento degli interessi e di fini individuali. È in realtà già qualche cosa di più, è qualche cosa che collega e limita; ma non sembra avere ancora il suo fine in sè. Questa è la connessione sociale che Hegel chiama società o stato esteriore (*Encicl.*, parag. 523).

Questa non rappresenta soltanto una fase che precorre lo stato interiore, morale, perfetto; ma è anche un momento che si fa valere in questo medesimo momento come sistema di rapporti che antecede la sistemazione giuridica, che da principio si vale di questa solo come di uno strumento, e che anche nello stato perfetto è come la materia che questo deve ordinare e formare: il *sistema delle relazioni economiche*.

L'origine delle relazioni economiche è nei *bisogni* dell'individuo, che sono l'estrinsecazione immediata

della sua volontà particolare. Questi bisogni, sebbene determinati in genere dalla comune natura umana, variano per intensità, natura, ecc., e varia altrettanto ne è la soddisfazione, per cui l'uomo è rinviato non solo alla natura ed al proprio lavoro, ma anche all'attività degli altri; onde si costruisce un sistema di rapporti complicati e variabili, quanto è varia la natura dei bisogni a cui servono. Tuttavia la natura universale dell'uomo si fa già valere in questo: che questa massa di bisogni e di rapporti obbedisce a certe leggi generali, che sono appunto l'oggetto della *scienza economica.*

L'uomo ha un grande numero di bisogni per la sua natura; ma nello stato sociale questi si moltiplicano e si complicano. Si particolarizzano, moltiplicandosi i bisogni diretti, e questi per la loro soddisfazione, in quanto dipendono da altri, creano altri bisogni indiretti, che alla loro volta si moltiplicano. Un'altra causa del moltiplicarsi dei bisogni è l'istinto di imitazione, che dà origine ai bisogni di opinione, convenzionali, in cui già vale il costume e si fa valere quella universalità che segretamente orienta secondo leggi generali le volontà particolari. Il moltiplicarsi e raffinarsi indefinito dei bisogni reali e convenzionali è origine del *lusso;* che, poichè ha nella limitazione dei mezzi esteriori un ostacolo ed un limite, non può crescere per gli uni senza causare per gli altri uno stato di miseria profonda.

La soddisfazione dei bisogni è condizionata dalle cose materiali (il capitale in primo luogo) e dal lavoro.

La particolarizzazione dei bisogni crea anche una particolarizzazione del lavoro, ciò che dà origine, da una parte ad una cultura tecnica, dall'altra alla divisione del lavoro. Questa rende il lavoro sempre più facile, rapido, quasi meccanico: per opera sua la soddisfazione dei bisogni diventa sempre più una funzione sociale. Ciascuno produce per sè solo in quanto produce

per altri. Così si costituisce una ricchezza indeterminata, comune, a cui ciascuno partecipa secondo la diversità accidentale delle circostanze in cui si trova, secondo il suo possesso, secondo la sua capacità. Hegel si pronuncia contro la pretesa d'uguaglianza: vi è nello spirito un'esigenza della disuguaglianza che si ricompone poi in unità organica nel sistema dell'economia universale.

### *Il diritto e la sua origine dalla forza, progresso verso lo stato ideale.*

Ma al sistema dei rapporti economici si sovrappone il sistema dei rapporti giuridici; il *diritto* che dapprima è solo lo strumento di questo rapporto che modifica, sanziona, organizza, svolge poi il principio, che è la libertà, l'uguaglianza attraverso l'originaria ineguaglianza naturale delle *persone*.

Come si sia svolto dal sistema di rapporti economici, rudimentale della società primitiva, è ciò che Hegel non ricerca espressamente. L'origine del diritto è nel costume: questa specie di volontà universale che non è ancora diritto e in cui tuttavia si manifesta già qualche cosa d'universalmente saputo, riconosciuto e voluto. (*Filos. del Dir.*, parag. 209). Ma il passaggio da questo stato in cui la legge non è ancora veramente legge, allo stato e al diritto vero e proprio, è stato in generale condizionato dalla forza. È assurdo pensare che lo stato abbia avuto origine da una convenzione ragionata, da un contratto. L'origine esterna o fenomenica degli stati è la forza, che è condizione per il trapasso dal regno del semplice costume all'ordine della legge. Vi è una specie di diritto eroico per cui la violenza che soffoca le violenze disordinate e stabilisce un ordine, ha in sè qualche cosa di salutare e di ideale (*Filos. del*

*Dirit.* parag. 93 n.). Le volontà delle grandi individualità esprimono il segreto volere delle moltitudini e perciò queste obbediscono ad esse e confusamente riconoscono la legittimità del loro imperio. Questa organizzazione che è da principio solo violenza egoistica, è la condizione perchè si svolga la simpatia umana e con essa le forme più alte e morali del diritto. Il signore, nella sua comunione di cure e di fatiche col servo, penetra con simpatia nell'anima sua, e nel suo operare ha l'esempio del sacrificio e del disinteresse. Il servo alla sua volta nell'abitudine del lavoro per un altro si spoglia del suo egoismo e comincia ad intravedere il valore superiore d'una volontà universale ed impersonale. Perciò la disciplina è educazione della volontà; la stesa servitù e la tirannia sono un beneficio per i popoli non ancora maturi per la vera libertà. Non si fa mai torto a quelli che stanno sottomessi, perchè « chi non ha il coraggio di esporre la vita per difendere la sua libertà merita di essere schiavo » (*Encicl.* III, pag. 282): anzi l'essere schiavo è per lui un bene e un dovere. Quando il popolo è nato per la vera libertà e vuole essere libero, non vi sono forze umane che possano mantenerlo in stato di servitù.

Col regno della forza comincia il vero diritto, che è una volontà universale posta e conosciuta come valida universalmente. È vero che col regno della legge non comincia senz'altro il diritto ideale nella sua perfezione: questo è il diritto che comprende in sè le forme storiche, imperfette del diritto e dello stato. È lo stato esteriore, irrazionale (*Verstandesstaat*) come istituto di necessità e di difesa (*Notstaat*), risultante dal confluire d'egoismi in una vaga e inconsapevole volontà universale; mentre nello stato perfetto l'universale del fine coincide con le volontà particolari (*Filos. del Dir.* parag. 183, 260 Zus.). Per Hegel lo stato esteriore è lo stato più profondo d'infelicità e di miseria, soggetto agli

estremi del lusso più sfrontato e della più abbietta miseria, come alla corruzione che ne è la conseguenza. L'ideale dello stato non è l'ideale (liberale) dell'assoluta libertà dei particolari limitato soltanto, come da un gendarme, dalla volontà universale dello stato: come nemmeno l'ideale opposto (comunistico) della repressione delle volontà particolari sotto la volontà universale dello stato ossia dei suoi rappresentanti; ma è l'unità morale delle volontà particolari nell'universale. Certo per una specie di processo naturale gli interessi e gli egoismi particolari si subordinano inconsciamente alla idea e creano la moralità, la soggettività e così la unità conscia di sè; ma questo processo è anche la via che, per l'immoderato svolgersi degli egoismi, può condurre alla rovina. Lo stato deve gradatamente acquistare coscienza del suo compito di moderatore della miseria sociale che deve comprimere gli egoismi e svolgere il senso della moralità sociale. Ma anche in questo stato imperfetto del diritto e nelle relative istituzioni già vive, come una specie di presentimento direttivo, lo spirito, la pura volontà universale, che si manifesta come una specie di necessità ideale, per cui lo stato perfetto a poco per volta si svolge dalle sue forme inadeguate e passa dall'ideale nella realtà.

## *Il diritto ideale come libertà.*

Il diritto nella sua essenza e nella sua purezza è la stessa libertà, quella volontà universale, obbiettiva, superindividuale che costituisce nell'uomo singolo il vero momento della libertà. La realtà vera è lo spirito umano nella sua unità: la perfezione e la libertà dell'individuo fanno una cosa sola con questa volontà universale; lo stato e le sue istituzioni sono il mondo

che questa volontà universale e libera si crea come oggettivazione della sua vita. Mentre per Rousseau e per Kant il momento essenziale del diritto sta nella volontà individuale, e il diritto è soltanto rispetto ad essa qualche cosa di negativo, vale a dire una limitazione tale che rende possibile la coesistenza delle volontà singole secondo una legge generale, per Hegel esso sta nello spirito obbiettivo, nella volontà razionale superindividuale, che certamente esige per essere perfetta, anche per sè, il riconoscimento da parte dei singoli; ma che preesiste già (come diritto astratto) anche senza questo riconoscimento, e che in ogni modo contiene questo riconoscimento solo come un momento necessario alla perfezione dell'essere suo (*Filos. del Dir.*, parag. 29, 258).

Il concetto kantiano del diritto ha appunto la sua giustificazione in questo: che il diritto (come diritto astratto) comincia realmente coll'essere una specie di limite esteriore alle volontà egoistiche: ciò che lo distingue da una forza bruta è che esso è l'estrinsecazione di una volontà universale, d'una persona che riconosce di essere di fronte ad altre persone e che perciò stabilisce un rapporto reciproco secondo una norma universale. Non appena a questa volontà si unisce una forza unificata e centralizzata che possa effettivamente farla rispettare, abbiamo lo stato. (*Polit. Schr.*, pag. 17). Ma questi non sono ancora che gli inizi della vita del diritto e dello stato. Nelle istituzioni noi abbiamo ancora sempre l'obbiettivazione del diritto astratto, che è ciò che s'intende normalmente per diritto. Ma per Hegel il vero diritto come vita, come atto dello spirito, è la volontà universale che si è incarnata nella volontà morale individuale: è, nell'individuo, l'immedesimazione cosciente con la volontà universale, la partecipazione volonterosa alla vita collettiva in cui diritto e dovere si confondono in un sentimento e in un atto solo. Morire

per la patria è un dovere, ma anche un diritto: difendere la proprietà sua è un diritto ma anche un dovere. Lo stato è la realizzazione di questa volontà sostanziale, universale che costituisce in sè il diritto. « Lo stato è la realtà dell'idea morale, è lo spirito morale come rivelato, chiaro a se stesso, sostanziale che si pensa e si sa, ed eseguisce ciò che sa in quanto lo sa ». (*Filos. d. Dir.*, parag. 257).

Esso ha la sua incarnazione nella coscienza dei singoli, nel loro sapere ed agire, come i singoli hanno in esso la loro sostanziale libertà, che è ragione e fine dell'essere loro. Per Hegel lo stato rappresenta l'apice della vita dello spirito; poichè lo spirito assoluto non è che una riflessione dello spirito individuale che contempla, ma non crea più nessuna vera unità spirituale superiore. Perciò lo stato è il razionale in sè e per sè, è l'assoluto fine della ragione, è la più alta realizzazione dello spirito, il cammino di Dio per il mondo, un Dio terreno che dobbiamo venerare, la cui vita è infinitamente più lata e più profonda che quella della natura (*Filos. del Dir.*, par. 257, Zus. al par. 272). Naturalmente questo vale dell'idea dello stato di questo « Dio reale ». Però gli stati attuali, per quanto deficienti in una parte o in un'altra, hanno sempre in sè i momenti essenziali dello stato ideale e, nella critica, non bisogna dimenticarlo.

### *Compenetrazione dell'universale e del particolare nello stato ideale.*

Il fine suo non è quindi solo quello di mantenere l'equilibrio delle persone, di difendere i singoli e di promuovere il bene; ma anche e sopratutto di elevarli, nel loro pensiero e nella loro attività, che per sè tendono a costituirsi un centro egoistico, verso la vera vi-

ta universale. « Lo stato è la realtà della libertà concreta, ora la libertà concreta stà in ciò che l'individualità personale e i suoi particolari interessi abbiano da una parte per sè il loro pieno svolgimento e il riconoscimento del loro diritto (nel sistema della famiglia e della società), dall'altra passino da sè nell'interesse universale, riconoscano col sapere e col volere questo come il loro proprio spirito sostanziale e agiscano per lo stesso come per il loro ultimo fine; sì che nè l'universale si affermi e si realizzi separatamente dall'interesse, dal sapere e volere particolare, nè gli individui vivano come privati solo per il loro interesse senza immedesimarsi con la volontà universale e senza esercitare anche un'attività ben conscia di questo fine » (*Filos. del Dir.*, parag. 260). In questa compenetrazione dell'universale e del particolare stà la razionalità dello stato. (*idem*, parag. 258).

Uno stato nel quale la volontà universale comprime e quasi sopprime le volontà particolari, è uno stato imperfetto. Tali erano gli stati dispotici antichi. Ciò che caratterizza lo stato moderno è che in esso la volontà universale è collegata con le particolari e riconosce il diritto e la libertà dell'individuo. Questo è anche ciò che ne fa la forza: non è la violenza che tiene insieme gli uomini, ma quel senso di tranquillità che dà l'ordine e il rispetto delle leggi e che attira inconsciamente per questa via il consenso. Senza dubbio la volontà dello stato rappresenta, rispetto alla sfera individuale, una necessità esteriore che spesso limita e subordina; ma ne è anche il fine immanente ed ha la sua forza ed il suo ideale precisamente nell'unità della sua volontà e delle volontà particolari in ciò che esse hanno di sostanziale e di moralmente valido. Quindi questa necessità diventa necessità ideale, libertà: l'individuo ha realtà, moralità, libertà solo in quanto si confonde con la volontà dello stato.

Così è che Hegel giunge all'identificazione dei diritti e dei doveri nello stato perfetto. Lo stato come unità morale dei singoli non è soltanto qualche cosa verso cui ho dei doveri, ma è anche l'espressione del mio diritto e della mia libertà. L'interesse particolare non deve essere soppresso, ma messo d'accordo con l'universale in modo che l'individuo nel compimento dei suoi doveri trova nello stesso tempo il suo interesse, la sua soddisfazione; e la sua stessa subordinazione diventa per lui un diritto. Questa unità ci dà lo stato che sa ciò che vuole ed agisce secondo principii e leggi conformi alla ragione; e ci da il cittadino che vive ed opera nella fiducia che l'interesse suo e quello dello stato sono una sola cosa.

Questo senso di fiducia e di dedizione è il sentimento patriottico: come bene avverte Hegel, esso non è niente di rumoroso e di straordinario, ma la disposizione costante nei rapporti quotidiani della vita a considerare inseparabilmente l'interesse pubblico e il proprio ed a vedere nel primo il fondamento sostanziale del secondo.

### *Contro il tradizionalismo assolutistico.*

Posto che l'essenza dello stato è in quest'unità e quest'unità è possibile solo per la ragione, si capisce come Hegel tratti con disprezzo certe glorificazioni del dispotismo che fiorivano anche allora. Quelli che disprezzano le leggi e celebrano il governo paterno devono pensare che tutto nella natura, gli astri come le bestie, è retto da leggi; e che le leggi per l'uomo, come essere morale sono non le volontà dispotiche d'un uomo, ma soltanto le leggi poste e conosciute come tali. (*Encicl.*, parag. 529).

Hegel ha qui specialmente di mira lo statista sviz-

zero Carlo Lodovico Von Haller (1768-1854) nipote del celebre naturalista Alberto Haller (1708-77), fautore dell'assolutismo più retrogrado. Egli difende nella sua *Restaurazione della scienza politica* (1816-34, 6 vol.) il diritto assoluto dei sovrani e dell'aristocrazia, cioè dei discendenti degli uomini più forti e più rozzi che hanno preso in origine possesso della terra: gli altri, se vogliono vivere, devono subire le condizioni che questi impongono. Il potere loro è per legge naturale quindi d'origine divina, perciò è assoluto e non è legato ad altra legge che al loro senso naturale di giustizia. È in fondo un libro anarchico, perchè è l'apologia della forza che può anche condurre a risultati contrari, all'anarchia e alla demagogia. D'altra parte è chiaro che la libertà di cui Hegel parla non ha lo stesso senso della libertà così come s'intende comunemente. Per libertà Hegel intende la libertà morale, che coincide necessariamente con la volontà dello stato. Ma questa non vuol dire tirannide, che anzi quanto più lo stato è solido e sapientemente organizzato, tanto più esso concede libero svolgimento alle attitudini particolari, alle tendenze, alle volontà particolari e ne concilia l'unità dell'indirizzo con il rispetto delle personalità, che hanno dinanzi ad esso ugual valore, ma non sono perciò uguali e hanno il diritto di svolgersi ciascuna secondo la sua natura.

### *La libertà e l'uguaglianza secondo Hegel.*

L'unità della volontà universale non risulta da una imposta uniformità che comprima tutti gli individui in una sola forma; ma anzi risulta dall'armonia di tante particolarità indipendenti; e solo nello stato civile, sotto le condizioni della vera libertà può aver luogo questa libertà di svolgersi in tutta indipendenza secondo i propri principii, i propri interessi spirituali, le proprie

particolarità. Ma questo non vuol dire un diritto sconfinato dell'individualità, nel senso che possa tutto ciò che non offende gli altri. Non è possibile uscire dai limiti della vera libertà senza cadere in conflitti e in difficoltà che ledono e l'interesse generale e il particolare.

Qui dobbiamo dare interamente ragione ad Hegel contro il liberalismo corrente: lo stato deve essere una volontà morale e deve gradualmente elevare verso la volontà universale le volontà particolari, ma considerandole come volontà di esseri razionali, cioè lasciando libero campo il più che sia possibile all'iniziativa individuale ed intervenendo solo come forza limitatrice ed educatrice quando ciò sia necessario. L'unità morale dello stato e il rispetto della personalità non sono due fini che si escludono, che anzi si implicano a vicenda.

Quanto alla libertà politica, cioè alla partecipazione dell'individuo al governo, valgono gli stessi principii. Idealmente tutti i cittadini debbono partecipare alla vita ed alla direzione dello stato: ciò non è solo un diritto, ma anche un dovere. Però ciascuno a suo posto: in quel posto che le attitudini e l'organizzazione collettiva gli assegna. La costituzione dello stato ha precisamente per fine di rendere possibile a tutti la partecipazione al governo, ma di organizzare questa partecipazione in modo che le particolarità soggettive si elidano e dal concorso di tutte le volontà particolari risulti quella volontà universale, sostanziale che è l'essenza dello stato. Noi vedremo adesso, trattando della costituzione dello stato, quale sia secondo Hegel questa organizzazione ideale.

Questo possiamo premettere: che essa non è uguaglianza nel senso voluto dal liberalismo. Gli uomini non sono uguali per natura, come si dice, che anzi sono disuguali. Sono uguali come *persone*, cioè come soggetti del diritto; ma appunto questa uguaglianza dinanzi al

diritto non è nella natura, che anzi nella società più rudimentale troviamo sempre una parte dell'umanità esclusa da questa uguaglianza (le donne, gli schiavi); bensì è il prodotto d'un'evoluzione profonda dello spirito. Che i cittadini debbono essere uguali di fronte alla legge è una tautologia, equivale a dire che vi devono essere leggi, ma non che le leggi debbono stabilire una uguaglianza concreta di condizione, che non sussiste. Le leggi presuppongono condizioni ineguali e determinano le corrispondenti ineguaglianze di condizione giuridica e di doveri secondo norme universali, cioè uguali per tutti.

Qui Hegel accenna di passaggio ad un grave problema che esigerebbe di essere approfondito. Indubbiamente l'uguaglianza politica è un'utopia: anche l'uguaglianza assoluta di diritti, di beni, è contro il corso delle cose. E poichè l'essenziale nell'uomo è la persona morale, giusta è la tendenza verso l'uguaglianza in quanto persone. E certo dobbiamo riconoscere che siamo ancora lungi da questo ideale: la legge riconosce le disuguaglianze profonde che crea in ogni campo l'accidentalità delle diversità economiche ereditarie. Ma fin dove e in che modo deve essere realizzata l'eguaglianza? Dobbiamo ricordare che il valore della persona non sta in sè, ma nella sua identità con la volontà morale oggettiva: che non è identità assoluta ma subordinazione di una molteplicità varia sotto la sua unità. Questo deve essere quindi anche il criterio dell'uguaglianza, che è solo nella subordinazione all'identico fine. Quindi ingiuste sono le disuguaglianze accidentali, in quanto non moralmente fondate. La legge deve porre tutti come uguali nella subordinazione al fine comune; nel che naturalmente può sanzionare una disuguaglianza effettiva di diritti che è una vera e profonda giustizia; mentre l'uguaglianza assoluta sarebbe, come le attuali disuguaglianze, pura ingiustizia.

*La costituzione ideale dello stato ed i vari poteri.*

Lo Stato è un tutto vivente, un organismo che si specifica in attività diverse le quali cooperano alla loro volta alla vita del tutto. Quest'organismo specificato nelle sue diverse attività è la *costituzione* di un popolo. Essa comprende tutte le organizzazioni della vita d'un popolo, a cominciare dalla famiglia: la parte superiore, quella che ha per compito cosciente il conseguimento dei fini generali del tutto, è il *governo*. La costituzione d'un popolo non è qualche cosa d'artificioso e di imposto. Sorge dalla sua storia e dalla sua vita e corrisponde ai gradi di sviluppo della ragione. Il chiedere quindi a chi spetti di stendere la costituzione d'un popolo, è come chiedere a chi spetti creare lo spirito d'un popolo. In ogni periodo un popolo ha quella costituzione che corrisponde al suo spirito; quindi è lo spirito di un popolo e la sua storia che creano la costituzione. Si capisce perciò che Hegel non è favorevole alle rivoluzioni ed alle grandi riforme. Lo spirito si crea e si riforma insensibilmente la sua costituzione. È inutile imporre ad un popolo una costituzione per cui non è maturo: quando un popolo non ha la coscienza della sua dignità e del suo diritto è inutile prescrivergli delle leggi: sono semplici parole senza senso e senza efficacia (*Filos, d. Dir.*, parag. 274).

L'organizzazione del governo è nello stesso tempo la sua distinzione in *poteri,* secondo le diverse funzioni. Questa distinzione in poteri non è una distinzione accidentale: è anch'essa un processo dialettico, necessario. Il risultato ad ogni modo è questo: che lo stato si distingue essenzialmente in tre poteri: il potere *legislativo,* che determina e fissa la volontà universale: il potere *esecutivo* (distinto in giudiziario ed amministra-

tivo) che subsume le sfere e i casi particolari all'universale: il potere *regio* che raccoglie ad unità nella sua soggettività il legislativo e l'esecutivo. Il punto sul quale qui Hegel particolarmente insiste è che la distinzione dei poteri deve essere una distinzione dialettica di momenti dei quali l'uno contiene in sè gli altri, non una separazione (*Filos. d. Dir.*, parag. 272). Quando i poteri sono separati è inevitabile una rivalità, una gara che nel migliore dei casi viene ad un equilibrio; ma equilibrio non è unità, è uno stato instabile che a lungo andare conduce alla lotta ed alla vittoria dell'un potere sull'altro. Come si debba stabilire quest'unità dei diversi poteri Hegel non dice: sembra (*Encicl.*, parag. 541) che egli veda questa funzione unificata come compito della monarchia, in quanto nell'unità della persona del monarca, che partecipa dell'uno e dell'altro potere, lo stato è veramente uno.

### *Il potere regio e la monarchia.*

La sola vera forma normale dello stato è quindi secondo Hegel la monarchia costituzionale, (non parlamentare). La distinzione antica in monarchia, aristocrazia, democrazia, è da Hegel considerata come superata. Essa valeva per gli stati antichi non ancora perfettamente organizzati; nello stato moderno costituisce tre momenti: il monarca, la minoranza che esercita il potere, la moltitudine che partecipa al potere legislativo.

L'unità ideale dello stato, la sua individualità è concreta e vivente nel monarca. Il re è la volontà dello stato che dice: « io voglio » e che aggiunge quest'atto conclusivo alle volontà obbiettive dello stato. La necessità di questo momento personale conclusivo appare an-

che negli stati imperfetti: anche nelle democrazie, nelle aristocrazie vi è sempre una personalità che dirige e decide. Ma in questi casi questa soggettività necessaria è qualche cosa d'accidentale e di dipendente. Nello stato perfetto invece è un'esigenza ideale dello stato, che si inserisce nello stato in modo necessario, come per una specie di fatto superiore all'arbitrio degli uomini: questo è il senso della monarchia « per grazia di Dio ».

Questa grazia di Dio è la ragione immanente delle cose: la « grazia di Dio » è un modo ancora un poco mitologico di esprimere questa necessità ideale d'una volontà personale a capo dello stato. Come questa necessità ideale si converta nel diritto divino d'una dinastia Hegel non poteva naturalmente spiegare. E come spesso in questi casi imbarazzanti egli si volge allora con sdegno contro l'intelletto che vuole comprendere ciò che ha solo un senso superiore, speculativo (*Filos. del Dir.*, parag. 280-281). La vera ragione del diritto ereditario divino è l'immobilità, per così dire, l'immortalità della persona reale che è sostanzialmente sempre la stessa e perciò è sottratta a tutti gli arbitrii e le contese particolari che distruggerebbero l'unità e la solidità dello stato. Vano è quindi (ed anche pericoloso) cercare il perchè del diritto ereditario divino nella salute del popolo: finalità pericolosa che può ammettere anche altre conclusioni. Quindi è da condannarsi l'idea d'una monarchia elettiva che fa dipendere la maestà regale (in cui risiede l'unità dello stato) dal capriccio e dagli interessi dei molti, che mette lo stato al servizio degli interessi particolari e lo conduce così alla dissoluzione ed alla rovina.

Il potere del monarca non è naturalmente un potere dispotico: il dispotismo è assenza di leggi, è arbitrio, non è diritto. L'ufficio suo è propriamente solo quello d'unificare, di contenere, di rettificare l'azione dei singoli governanti, in modo che ciascuno d'essi si

senta determinato e dipendente dai fini del tutto. Nei casi gravi e straordinari questa azione potrà prendere maggior rilievo; nei casi normali è sopratutto un'azione di controllo e di decisione definitiva sugli affari che, coloro che ne hanno il compito, gli presentano già istruiti e in certo modo virtualmente decisi. Quando lo stato scorre normalmente, l'ufficio suo principale è, dice Hegel, di firmare i decreti: non c'è bisogno in un monarca di grandi qualità; basta un uomo che dica sì e metta i punti sugli i. Quando il monarca può far valere la sua personalità, lo stato non è normale; in una monarchia bene ordinata spetta alla legge l'aspetto obbiettivo e il monarca ha solo da aggiungere l'« Io voglio » (*Filos. d. Dir.*, Zus. al par. 280).

Questa teoria della monarchia costituzionale ci rivela un Hegel liberale, rispettoso in apparenza del diritto divino, ma in realtà libero nel suo concetto della monarchia. La pretesa di costruire la monarchia come un elemento necessario dello stato non ha valore: sul valore della monarchia in se stessa, che sembra avere contro di sè la storia e l'esperienza non è qui il luogo di discutere.

### *Il potere legislativo.*

*Il potere legislativo* in quanto deve esprimere la volontà universale non spetta naturalmente al re solo, ma a tutti i cittadini. Esso comprende la facoltà di legiferare vera e propria, sia in materia di diritto pubblico sia di diritto privato e la facoltà di fissare le prestazioni che i cittadini debbono allo stato, prestazioni che oggi sono generalmente fissate in denaro. La sola prestazione personale è il servizio militare (*Encicl.*, paragrafo 544 nota).

Gli stati, le camere, rappresentano appunto la par-

tecipazione dei cittadini alla funzione legislativa. Negli stati dispotici la moltitudine non può far valere i suoi interessi altrimenti che con la rivoluzione. Con gli istituti rappresentativi invece essa può perseguire in modo regolare e legittimo i suoi interessi, che sono quelli dello stato. Il beneficio che esercitano le istituzioni rappresentative, sta appunto in questo che rendono reale la partecipazione delle classi più numerose alla vita dello stato. Non sono quindi l'espressione della sovranità del popolo, parole vuote di senso. Non è sovrano il popolo, ma lo stato, che è il popolo organizzato: il popolo, come massa informe, non ha nè autorità, nè diritti, nè sovranità, pure prerogative dello stato. È un profondo errore voler vedere l'origine del diritto e la saggezza suprema nel popolo: il popolo non sa che cosa vuole: il sapere che cosa deve volere lo stato è frutto di una coscienza e penetrazione profonda che non è cosa del popolo. I dirigenti dello stato vedono molto meglio che il popolo ed i suoi eletti. Inoltre i dirigenti sono meglio in grado di servire la volontà generale dello stato, mentre i singoli e i loro eletti tendono a far prevalere le loro volontà particolari e le coalizioni di volontà particolari.

L'ideale d'Hegel non è quindi, come si vede, l'onnipotenza dei parlamenti. L'essenziale è che per essi vengano appunto rappresentati nella funzione legislativa gli interessi particolari, vengano utilizzate le competenze particolari e ne risulti così all'attività dello stato quella specie di direzione e di controllo che la partecipazione dei molti vi introduce. Nello stesso tempo i corpi elettivi costituiscono come una specie di organo mediatore tra il governo e il popolo, per cui l'azione del governo non appare come un dispotismo isolato, ed alla sua volta l'azione del popolo non è un opinare e volere inorganico che urti brutalmente contro lo stato organizzato. Quindi i corpi elettivi non debbono

essere considerati come qualche cosa che venga opposto al governo: o almeno è un'opposizione che deve essere anche unità e cooperazione (*Filos. d. Dir.*, parag. 302). Dato il carattere rappresentativo dei corpi elettivi, è necessario che l'attività loro sia pubblica (*idem*, parag. 314-15).

Hegel considera come essenziale all'istituto rappresentativo li sistema delle due camere (idem., parag. 312-13), la camera alta è destinata a rappresentare come una specie d'organo mediativo fra il corpo rappresentativo in genere e il governo: è l'elemento della stabilità affine per un certo senso alla monarchia, che è costituito dai grandi propriatori. Per rendere stabile questa classe Hegel è favorevole all'istituzione del maggiorasco ed al carattere ereditario, non elettivo, della dignità.

La camera bassa è il vero corpo rappresentativo della moltitudine dei cittadini privati. Questa rappresentanza può essere concepita in due modi: o come rappresentanza delle organizzazioni e corporazioni inferiori, o come rappresentanza diretta nel popolo, atomisticamente considerato, dove ogni cittadino è un'unità che elegge per mezzo del voto diretto o indiretto. Hegel è avversissimo a quest'ultimo sistema. Già nello scritto sulla costituzione del Würtemberg (1816) Hegel condanna il metodo comune delle elezioni che considera il popolo come una moltitudine inorganica di individui ed abbandona in fondo la scelta al caso. È singolare che in questo scritto Hegel vorrebbe esclusi dall'eleggibilità gli avvocati, perchè sono educati nello spirito del diritto privato e mancano del senso della giustizia generale. La moltitudine è una massa informe i cui moti e le cui azioni sono qualche cosa di elementare, di irrazionale, di selvaggio e di terribile. « L'aggregato dei privati suol chiamarsi popolo: ma come tale è plebe, non popolo: e in questo rapporto il precipuo fine dello stato è che il popolo, come tale aggregato, non venga all'esistenza, al

potere, all'azione. Tale stato d'un popolo è stato d'ingiustizia, di immoralità, d'irrazionalità: il popolo, come tale, sarebbe solo una potenza informe, selvaggia, cieca come quella del mare mosso, il quale tuttavia non si distrugge da sè come farebbe il popolo in quanto forza elementare dello spirito. Si è voluto presentare tale stato come libertà vera. Ma perchè abbia un senso la questione della partecipazione dei privati alla cosa pubblica, bisogna presupporre non l'irrazionale, bensì un popolo già organizzato, in cui è presente un governo ». (*Encicl.*, parag. 344). Una rappresentanza fondata sul popolo così inteso, non avrebbe altra base che il capriccio ed il caso. Il singolo deve partecipare al governo organicamente come membro d'organizzazioni inferiori: l'azione sua nella suprema organizzazione deve essere il riflesso e la conseguenza della posizione sua nella comunità con organizzazioni inferiori.

Come Hegel precisamente pensi questa elezione egli non dice; solo avverte che l'elezione deve aver luogo per l'intermediario delle corporazioni che così acquistano un'importanza ed un ufficio politico. Anzi sembra che si tratti d'una rappresentanza stabile senza vere e proprie elezioni (*Filos. d. Dir.* parag. 311). Il deputato è così non rappresentante di persone, ma di classi e di interessi: non è un mandatario, ma un fiduciario. Appunto per questo però Hegel vorrebbe che l'elezione fosse circondata da garanzie obbiettive tali da assicurarne negli eletti un certo grado di conoscenza delle istituzioni e degli interessi sociali, una certa abilità ed un certo senso politico.

### *Classi e corporazioni.*

Le classi sociali e le corporazioni non sono nell'origine loro istituti politici, ma sorgono naturalmente

dalla divisione del lavoro nella società, per cui si formano delle organizzazioni aventi per fine la soddisfazione di certi gruppi di bisogni, e per presupposto una certa preparazione ed una certa cultura a ciò adatte.

Le classi sorgono quindi dalla stessa vita economica, costituiscono divisioni naturali che l'organizzazione politica deve riconoscere ed utilizzare. La famiglia e la classe sono, secondo Hegel, le due colonne dello stato. Nella classe l'individuo si realizza nella sua particolarità concreta; in essa trova comunione di lavoro, di bisogni, d'interesse: vi è una moralità di classe come un onore di classe.

Le classi fondamentali della società sono tre, corrispondenti all'agricoltura, all'industria ed al commercio, alle professioni liberali. Hegel considera ancora l'organizzazione agricola come qualche cosa di patriarcale: è avverso alla sua industrializzazione. La classe agricola, fissata nella piccola proprietà, è il fondamento stabile degli stati, quasi immobile nelle sue istituzioni tradizionali. La classe industriale e commerciante, che Hegel distingue in industriali, commercianti, operai, è più caratterizzata dalla mobilità, dal sentimento di indipendenza e di energia personale: infatti nelle città si sono svolte le istituzioni libere e si conserva e si svolge di preferenza lo spirito innovatore. La classe liberale è quella che attende agli interessi generali.

L'appartenere ad una classe non è considerato da Hegel come una limitazione od un asservimento, anzi come un beneficio ed un dovere. Solo nella classe l'individuo trova una direzione, un appoggio, un valore come elemento sociale; il popolo nella sua massa inorganica è veramente solo plebe. Del resto l'entrare nell'una o nell'altra classe non dipende per Hegel nè dalla nascita (come nel sistema delle caste), nè dal volere dei governanti (come per Platone); bensì dall'inclina-

zione, dalle condizioni accidentali dell'ambiente e dall'arbitrio personale.

Hegel separa la trattazione delle corporazioni da quella delle classi: ma ha torto, perchè evidentemente quelle non sono che una specificazione di queste, sebbene esse siano sorte nella classe di artigiani.

La corporazione è la prima comunità, la prima istituzione sociale che accoglie le volontà egoistiche del singolo in una volontà comune più alta, che risulta dal naturale associarsi di quelli che comuni occupazioni, abilità, consuetudini, interessi avvicinano: è questa una moralizzazione del lavoro isolato che in esse riceve forza, direzione ed onorabilità. Essa deve venir considerata come una seconda famiglia che si prende cura dell'individuo e dei suoi piccoli interessi: la società e lo stato sono troppo lontani per questo. Essa ha per compito di curare e difendere gli interessi comuni, determinare le condizioni dell'ammissione, provvedere all'istruzione professionale, esercitare funzione di carità per i propri membri. Naturalmente in quanto gli interessi generali della corporazione devono essere anche fatti convergere verso gli interessi generali dello stato, questo ha un diritto di controllo sulla corporazione che deve anche esercitarsi come influenza sull'elezione dei dirigenti. Abbandonate a sè le corporazioni degenerano: così era accaduto nel medio-evo in cui, per l'assenza d'un potere centrale energico, esse erano diventate veri stati nello stato, quindi tiranniche all'interno, esorbitanti in rapporto alle volontà e all'interesse pubblico.

Legittimi sono i loro *privilegi* che non sono eccezione al diritto, ma particolarizzazioni. Così pure l'individuo trova in esse una limitazione dei propri diritti: ma una limitazione razionale e compensata da altri grandi vantaggi. Nelle corporazioni il singolo ha assicurato la propria esistenza materiale, non è più un povero atomo perduto nel mare della società: l'istituzione

delle corporazioni corrisponde, per importanza, al fatto dell'introduzione dell'agricoltura e delle sedi stabili.

Inoltre esse gli danno una specie di stabilità, di determinato onore sociale che lo sorregge, lo classifica e quindi gli dà anche un certo appoggio morale contro il *lusso;* mentre l'individuo isolato tende a farsi valere nella società generale coll'attribuirsi un'apparenza esteriore più alta che sia possibile, in quanto solo per essa è qualificato. Nelle corporazioni l'aiuto perde il suo carattere umiliante, ed anche le disuguaglianze economiche sono meno irritanti e pericolose.

Le corporazioni oltre ad essere la prima forma, il primo gradino dell'organizzazione statale, hanno anche per lo stato molti vantaggi indiretti. In primo luogo aprono all'individuo un campo, nel quale ciascuno può esercitare una certa attività politica. Il cittadino in generale non ha che una parte limitata alle cose dello stato; e tuttavia è bene che possa esercitare un'attività generale, la quale meglio che nei clubs e nelle società politiche potrebbe essere esercitata nelle corporazioni professionali.

Inoltre l'individuo ha in esse una protezione contro le illecite ingerenze del governo: esse esercitano un controllo sull'amministrazione pubblica in ciò che le riguarda, che non è sempre esercitato dall'alto. Ma la loro iportanza essenziale sta nella loro attività organizzatrice. È difficile organizzare dall'alto; la massa rimane sempre inorganica. E tuttavia è sommo interesse dello stato che il popolo sia organizzato, perchè solo così è vita ed è potenza. Le corporazioni sono la razionalità introdotta nella moltitudine e perciò la base dello stato e la garanzia più sicura della libertà. La dissoluzione del contratto del matrimonio e la disparizione delle corporazioni sono i due momenti più gravi della disorganizzazione sociale (*Filos. d. Dir.* parag. 255).

## *La libertà di stampa.*

Vediamo per ultimo il pensiero di Hegel intorno ad un'altra forma di potere che, se anche non organizzato e solo indeterminatamente posto come libera facoltà di ogni cittadino, è in realtà una condizione essenzialissima dell'attività dello stato: vale a dire la libera stampa.

La libera stampa è un altro modo inorganico con cui la moltitudine esprime il proprio pensiero e la propria volontà; e appunto perciò in essa viene alla luce il particolare come l'universale. Questa espressione ha una grande influenza anche se non ha un potere legale: il potere non può sostenersi più con la sola forza, ma ha bisogno della persuasione. Con essa si connette anche la libertà di parola, che non è del resto se non un diverso e più limitato modo di manifestazione della soggettività. Per il suo carattere inorganico essa può contenere il vero e il falso: può, da una parte essere l'espressione del buon senso comune e dei veri bisogni della collettività; dall'altra essere l'espressione dell'ignoranza, della perversione o d'interessi illegittimi. L'opinione della stampa deve perciò essere apprezzata e disprezzata nel medesimo tempo: bisogna saper discernere in essa l'elemento essenziale e negligerne la espressione ambigua e varia. Ma appunto per questo bisogna esserne indipendenti e mantenersi al di sopra di essa. La questione più grave a questo riguardo è quella dei limiti in cui essa deve, per riguardo allo stato, venir contenuta.

Hegel non prende però a questo riguardo una posizione decisa: la sua tendenza è verso una certa libertà più che verso le misure restrittive; egli mostra la

difficoltà in cui si è di precisare in questo campo una vera azione punibile, perchè l'espressione può prestarsi a mille interpretazioni, e diversa è la gravità che l'atto assume secondo il terreno in cui cade. Egli è naturalmente per la piena libertà scientifica: le sue manifestazioni non appartengono a questo campo. Ma, anche nella stampa politica egli è di avviso che il retto ordinamento e funzionamento dello stato e l'indulgenza siano i rimedi migliori; perchè il disprezzo e l'indifferenza fanno generalmente giustizia. Hegel partecipa ancora, come si vede, alle illusioni liberali del principio del secolo XIX che la stampa del suo tempo poteva giustificare: egli era stato giornalista del resto ed aveva avuto delle difficoltà nella sua professione.

La stampa ai nostri giorni è ben altro: è una vera usurpazione di poteri da parte di piccoli gruppi, dove anche il bene è ingiustificato. La questione si presenta perciò al nostro tempo assai più difficile e più grave.

### *Concetto di legge.*

Le *leggi* pongono, esprimono il contenuto obbiettivo della volontà universale. Esse sono limiti dell'arbitrio e dell'interesse dell'individuo; ma solo in quanto essi sono qualche cosa di anormale. In quanto creazione ed espressione della volontà universale, esse debbono anche essere l'espressione della disposizione individuale: allora diventano *costumi*. La legge si distingue dal diritto consuetudinario in quanto questo non è fissato e non è razionalmente pensato: un codice di leggi, anche se passato totalmente nel costume, resta sempre una legge. È naturale che Hegel si pronunci contro il diritto consuetudinario: introdurre un codice non vuol

dire creare nuove leggi, ma sistemare razionalmente le preesistenti. La redazione d'un codice ha anche il vantaggio che porta la legge a chiara e facile conoscenza dei cittadini: i re che hanno dato ai loro popoli invece di un informe cumulo di leggi consuetudinarie un codice, non solo sono stati benefattori del popolo, ma hanno compiuto un atto di giustizia.

La legge in quanto ha, per così dire, un aspetto volto verso le volontà particolari che essa deve ricondurre all'universale, non è puro diritto: quindi una legge non è mai puramente razionale; essa ha un elemento accidentale, storico che può anche essere irrazionale, iniquo e così in contrasto con la forza razionale. Appunto per questo elemento irrazionale, le leggi debbono sempre più specificarsi per adattarsi ai complicati rapporti e alle più varie situazioni sociali. E questo vale tanto più dell'applicazione delle leggi nei casi singoli: non si può razionalmente decidere se un dato delitto debba essere punito con 5 o 50 lire di multa.

### *Il potere esecutivo.*

La *funzione esecutiva* comprende l'amministrazione pubblica e l'amministrazione della giustizia. La prima è esercitata per mezzo della burocrazia, del corpo degli impiegati pubblici, i quali debbono nell'esercizio del loro compito trovare anche l'interesse capitale della loro particolare esistenza spirtuale. Ciò che li lega allo stato non è un contratto, ma un'obbligazione morale: per contro lo stato ha verso di essi il dovere della tutela sociale ed economica. Hegel rileva l'importanza sociale che ha il modo dell'esercizio di questa funzione, e la necessità che essa sia ispirata a rettitudine e

mitezza, e preparata con un'adeguata educazione intellettuale e morale.

L'amministrazione discende anche ad occuparsi di molte particolarità della vita sociale, specialmente della vita economica, che non cadono veramente sotto le leggi, ma che tuttavia hanno importanza per la vita collettiva; qui interviene l'attività della *polizia* (*Filos. del Dir.*, parag. 231-249).

La *funzione giudiziaria.* - Nel diritto abbiamo la subordinazione delle volontà particolari sotto la volontà universale ed essenziale: quando la volontà particolare, per un atto di arbitrio si eleva contro questa volontà universal, abbiamo l'*ingiustizia* (*Unrecht*), che è un diritto appunto opposto al vero diritto, un diritto particolare, che il diritto valido e reale nega come propria negazione. Se il diritto in astratto non è negato, ma è negata o contesa solo la subsunzione d'un caso particolare, abbiamo l'*ingiustizia civile.* Quando invece è negata — o indirettamente con la frode o direttamente con la violenza — la norma stessa del diritto, allora abbiamo l'ingiustiza in senso penale, il *delitto.* Il delitto è una negazione della volontà universale in quanto è libertà e perciò negazione della volontà individuale nella sua essenza, nella sua libertà; quindi è negazione di se stesso, quindi qualche cosa d'antigiuridico. Di qui la necessità esteriore della coazione che lo annulli: ciò che non è se non l'espressione della sua contraddizione interiore. Il delitto è una realtà positiva, esteriore, ma che in sè è nulla: la reintegrazione del delitto, l'annullamento dell'offesa al diritto è la manifestazione esteriore di questa sua vanità. Hegel considera perciò la reazione della giustizia, la pena, come un processo metafisico, la reintegrazione nell'esteriorità della volontà essenziale, l'eliminazione d'un'apparenza. Quindi respinge tutte le teorie che vedevano nella pena un

mezzo per atterrire, per impedire il male, migliorare il delinquente, ecc. teorie in fondo edonistiche. Non si tratta qui del bene, ma del *giusto*: questo è il punto essenziale rispetto al quale i punti accennati non hanno che un valore accessorio. Il vero male è l'esistenza della volontà malvagia che deve essere tolta e sostituita dal diritto: in questo stà l'cssenza della pena.

La pena è la stessa volontà obbiettiva del diritto: quella stessa che sta anche a fondamento della volontà del reo. Perciò la pena è un diritto del reo. La sua stessa azione, come azione di un essere razionale, è l'eespressione d'una volontà, d'una legge: per l'atto suo ha quindi egli stesso posto la legge che con la pena subisce, con la pena egli è onorato come un essere ragionevole.

Ciò implica ancora che vi debba essere una corrispondenza fra il delitto e la pena: ciò che non implica la uguaglianza, come nella pena del taglione, ma una certa corrispondenza interiore nel valore dell'offesa come della pena. L'antica e barbara pena del taglione è la visione rozza dell'identità interiore che deve collegare il delitto e la pena, identità che certo nell'esteriorità non può essere ristretta in alcuna determinazione precisa: come p. es. anche nel danno civile. Questa negazione del delitto e della volontà del reo è già opera della vendetta, che è socialmente giusta nell'essenza, in quanto è retribuzione, ma abbandonata pel resto alla soggettività. Perciò nella forma, la vendetta è una nuova offesa, che richiama altra vendetta, e così via. Questa contraddizione può solo essere tolta quando alla volontà soggettiva che si vendica si sostituisce la volontà universale che punisce.

Nella pena ehe infligge il giudice abbiamo una vera riconciliazione del diritto con se stesso — anche da parte del reo l'esecuzione d'una legge fa parte della sua

stessa volontà ed esiste in fondo anche per la sua tutela.

Questo progresso nella giustizia è anche, secondo Hegel, progresso nella mitezza. È vero che il delitto è quello che è, e la pena non deve essere misurata secondo considerazioni dell'utilità sociale, ma queste sono, quanto siano considerazioni accessorie, considerazioni che hanno influito sull'entità della pena. La pena come vendetta è sempre più grave. Quando invece si considera il delitto come qualche cosa che offende tutta la società, esso perde molto della sua importanza e può quindi essere punito solo così come la sua reale gravità lo esige, senza inutili aggravamenti (*Filos. del Dir.*, parag. 318).

La conoscenza e la reintegrazione del diritto, senza il sentimento soggettivo d'un interesse particolare, spetta al potere giudiziario. Delle considerazioni che Hegel fa sui tribunali, accenneremo a due sole: la prima è relativa alla pubblicità della giustizia, che solo può ispirare la fiducia nella giustizia, e che d'altra parte è un'interesse pubblico che tutti hanno il diritto di conoscere. Il secondo è l'istituzione dei giurati alla quale Hegel si mostra favorevole (*Filos. del Dir.*, parag. 225; *Encicl.*, parag. 531 nota). Una giusta osservazione di Hegel è quella che egli muove contro la specializzazione della giustizia in una classe, per cui tutte le altre vengono poste in certo modo sotto la tutela e nella condizione di schiavi della gleba. Quando il linguaggio tecnico e il formalismo oscurano la coscienza del diritto nel pubblico, sì che questo può stare in giudizio col corpo, ma non con lo spirito, il diritto diventa per essa un destino, e per i pochi iniziati uno strumento di guadagno e di dominazione.

*La sfera d'azione dello stato.*

Resta da vedere a quali sfere deve estendersi l'attività dello stato. Parlando del concetto di libertà, già si è visto che Hegel è contrario allo stato accentratore, meccanico. Esso deve estendere la sua vigilanza a più vasta sfera che non voglia lo stato liberale, ma lasciare sempre il dovuto posto all'iniziativa e all'energia individuale: lo stato libero è sempre anche più forte. Nel suo scritto sulla Costituzione tedesca Hegel addita come esempi di stati burocratici accentratori, la Francia e la Prussia.

Il primo campo, nel quale il diritto e lo stato intervengono per sanzionare e regolare, è quello dei rapporti economici. La legislazione sulla proprietà e sui rapporti che ne nascono fra gli individui (contratti, obbligazioni, azioni) è sempre il primo nucleo d'ogni legislazione civile. Compito del diritto è anche di determinare le forme, di cui debbono essere rivestiti questi rapporti e che nella società progredita acquistano una importanza sempre più grande, in quanto sono il segno e la garanzia della proprietà e dei rapporti ad essa relativi. La filosofia della proprietà di Hegel si muove nell'ambito tradizionale e non presenta nessuna grande novità. La proprietà è per la persona la sfera della sua libertà, la sfera delle cose che essa può far servire ai suoi fini, e sopra cui essa ha assoluto diritto, perchè essa sola ha in sè un fine sostanziale, una realtà spirituale assoluta. Come riferentesi alla persona, la proprietà è necessariamente proprietà individuale. La prima ed essenziale proprietà mia, senza di cui la mia libera persona non avrebbe reale espressione, è il mio corpo: che non può quindi essere proprietà altrui. Ma quanto al resto sono le accidentalità esteriori, storiche che decidono sulla

quantità ed estensione del mio possesso. Hegel respinge come costruzione superficiale tutte le pretese all'uguaglianza; le disuguaglianze risalgono alle naturali disuguaglianze originarie e servono alle disuguaglianze essenziali dello spirito, per cui esse possono costituire nella loro varietà unità organica.

La proprietà è creata dalla *presa* del possessore primo; sia come presa materiale, sia come trasformazione per mezzo del lavoro, sia come presa simbolica per mezzo dei segni. La proprietà autorizza l'uso della cosa senza alcun limite (*Fil. del Dir.*, parag. 61): questo uso che è come la presenza reale della volontà del possidente sulla cosa, è essenziale alla obbiettività della proprietà. Ai diritti della proprietà appartiene anche quello dell'alienazione della proprietà e del suo scambio; nel qual fatto convergono le volontà di più persone in quanto esse coincidono in unica volontà.

Questa coincidenza è una delle prime forme della vita economica collettiva, in cui, per l'iniziale mutuo riconoscimento delle persone, si ha il principio d'una volontà collettiva; e queste varie forme di rapporti economici assurte nel diritto danno origine alle varie forme d'obbligazione e dei contratti.

Questa teoria hegeliana della proprietà non ha in fondo alcun aspetto originale. Fonda la proprietà sulla dignità dell'essere razionale, di fronte al quale la realtà fisica non ha realtà vera e che perciò deve passare in lui e nei suoi fini; perciò riconosce la necessità della proprietà individuale come sola legittima. Ma nella persona ciò che è essenziale non è la volontà generale? Riconosce la necessità che ciascuno possegga; d'altra parte riconosce le disuguaglianze naturali, la presa di possesso, un diritto che non è affatto fondato sulla ragione. Hegel ha ragione di insistere che la proprietà deve essere individuale ma ha torto di porre come immutabile, come se fossero razionali, le distin-

zioni accidentali primitive. È possibile l'accordo del carattere individuale della proprietà con le esigenze sociali, quando si riconosce la proprietà come una funzione sociale. La santità della proprietà non è in sè (la proprietà è sempre acquisizione senza carattere morale) ma per la difesa temporanea della proprietà individuale contro le iniquità d'un potere non ancora morale.

Però anche Hegel era troppo penetrato dal concetto del carattere morale dello stato per abbandonare a sè la vita economica. Egli riconosce non solo che ci sono funzioni ed attività economiche le quali, per il loro interesse collettivo, debbono essere sottratte all'avidità dei particolari; ma ancora che tutti i rapporti economici debbono essere sottomessi alla sorveglianza regolatrice dello stato (*Filos. Dir.*, parag. 236).

Specialmente nello svolgimento d'un sistema economico complicato si ha una specie di polarizzazione, per cui mentre da una parte si accumula la ricchezza, dall'altra si forma una classe numerosa, priva di diritti, di sentimento d'onore e di moralità: la plebe. Contro questa forma di dissoluzione sociale lo stato deve reagire.

*L'attività dello stato nella sfera morale e spirituale.*

Nella sfera della vita morale lo stato può naturalmente solo intervenire in quanto essa si rivela nella esteriorità (*idem.*, parag. 213 Zus). Così lo stato si sovrappone, senza distruggerla, alla famiglia e ne regola giuridicamente i rapporti; limita e regola il diritto e il dovere che i genitori hanno d'educare i figli e di prendere tutti quei provvedimenti esteriori che sono necessari

per tutelare la famiglia stessa. Così in una sfera più vasta lo stato senza sostituirsi alla carità privata, la regola ed esercita, almeno esteriormente, le sue funzioni quando essa manca.

Identico è in fondo anche il rapporto nella sfera spirituale, della scienza, dell'arte, della religione. Lo stato non può anche qui sostituirsi all'azione individuale, a cui deve lasciare la massima libertà e dare il massimo appoggio; ma deve regolarla nello stesso interesse del progresso spirituale. La questione più importante a questo riguardo è quella dei rapporti della religione e dello stato. Se lo stato fosse esteriorità pura, le loro sfere non avrebbero interferenze. Ma lo stato è anche essenziale unità di pensiero e di volontà e la religione si traduce in attività ed istituzioni. Perciò essa ha una duplice importanza per lo stato; in quanto anzitutto è mezzo di cultura e d'unità spirituale, poi in quanto ha bisogno di possedimenti, d'edifici, di funzioni, le quali formano, come le altre, una corporazione, e così si inserisce nel complesso delle attività esteriori che lo stato deve regolare. Quale deve essere il principio regolatore di questo rapporto? Idealmente dovrebbe essere quello d'una perfetta dipendenza dello stato dalla religione. Lo stato è la realizzazione della moralità sociale, che ne costituisce l'interiorità sostanziale, ora la moralità sociale riposa sulla religione. La religione ha per contenuto l'assoluta verità; ora « poichè la religione è la coscienza della verità assoluta, ciò che deve valere come diritto e giustizia, come dovere e legge, cioè come vero nel mondo della volontà libera, può valere solo in quanto ha parte in quella verità, è assunta sotto di essa e segue da essa » (*Encicl.*, parag. 552).

Questo non vuol dire identificazione: lo stato è lo spirito in quanto svolgentesi nell'organizzazione delle volontà umane in un mondo di libertà; perciò ha il suo campo particolare ed ha nella religione solo il suo fon-

damento: in ogni modo però lo stato deve, nella sua sfera particolare, essere diretto dalla verità religiosa.

Ma il rapporto non è così semplice come appare. In questa soluzione sommaria lo stato è posto come qualche cosa di finito, di esteriore e perciò di subordinato alla religione ed alla chiesa che hanno per oggetto l'infinito e l'assoluto. Ma non è vero che lo stato sia qualche cosa di puramente esteriore e finito. Senza dubbio è tale se consideriamo lo stato improprio; ma lo stato vero e proprio è anche interiore, ragione, pensiero: quello stesso spirito che è oggetto della religione è anche quello che nel sapere e nel volere dello stato dà a se stesso un'esistenza concreta ed esteriore. Perciò quando si dice che lo stato deve fondarsi sulla religione, si dice che esso deve riposare sulla razionalità ed esserne diretto.

E d'altra parte la religione è lungi dall'essere sempre pura razionalità. Nella religione propriamente detta anzi la verità è avvolta nel velo dei miti e dei simboli; la vita religiosa è incarnata in un'istituzione umana, e quando quest'elemento esteriore è fatto fine a sè, diventa supertizione e convenzione ed è in opposizione con la libertà e la ragione. Questa è la radice dell'opposizione tra religione e stato. Finchè, in origine, anche lo stato è ancora qualche cosa di rudimentale e di irrazionale, esso può benissimo conciliarsi con le credenze religiose più superstiziose e tiranniche: il conflitto in tali casi è sempre un conflitto tra due organizzazioni politiche. Ma se lo stato è veramente stato ed è in sè razionale, quindi qualche cosa di inconsciamente filosofico, e la religione si è arrestata in uno stadio inferiore, allora sorge il conflitto; perchè idealmente la religione si arroga il giusto diritto di essere una finalità superiore allo stato, mentre in concreto qui è lo stato che è qualche cosa di razionale e di superiore.

L'effetto di questo conflitto è duplice, e si riversa sia sullo stato, sia sulla vita religiosa.

In primo luogo la religione, in quanto è ancora nello stadio mitico, rappresentativo, non può conciliarsi con l'ideale d'uno stato razionale ed oppone allo stato principii di diritto e di moralità sociale opposti a quelli dello stato La religione in quanto è sentimento, rappresentazione, fede, è qualche cosa di inorganico e di caotico, che respinge da sè il concetto razionale dello stato come organo differenziato con tutte le sue distinzioni, leggi ed istituzioni. Si ha l'esempio vivente di questo nella consolazione che essa dà ai poveri ed agli oppressi: di consolarsi con l'attesa del regno di Dio: relegando la razionalità nell'altro mondo ed abbandonando questo al caso ed all'arbitrio; oppure nella non partecipazione allo stato, nella avversione alla razionalità dello stato ed alle sue leggi. Perciò la religione in generale non solo pone il suo ideale ascetico come un superamento, ma come una negazione fanatica delle esigenze e delle istituzioni dello stato. Alla famiglia sovrappone il celibato, non riconosce all'amore e al matrimonio un dovere sociale. Ai doveri sociali ed alle esigenze legittime della vita terrena oppone la negazione ascetica, implicante in sè la dissoluzione d'ogni ordine ed attività sociale.

Ma l'effetto più funesto è quello che indirettamente si riversa sulla stessa spiritualità religiosa. La religione mitica rappresentativa è legata ai suoi simboli, non è ragione, non libertà. Perciò essa è generalmente nemica della libertà spirituale; e ciò tanto più quando a questo problema si connettono interessi materiali delle corporazioni e delle gerarchie sacerdotali. Quindi se lo stato obbedisce a queste esigenze abbiamo allora uno stato terribile di schiavitù spirituale. Questo vede Hegel specialmente nella religione cattolica e negli stati che servilmente vi si adattano. « A siffatto principio e

a questo svolgimento della servitù dello spirito nel dominio religioso, corrisponde una legislazione e costituzione della servitù giuridica ed etica, ed una condizione di ingiustizia e d'immoralità nello stato. Conseguentemente la religione cattolica è stata ed è ancora spesso altamente lodata come quella per cui soltanto viene assicurata la stabilità dei governi; ma effettivamente di quei governi collegati con istituzioni che si fondono sulla servitù dello spirito, cioè su istituzioni dell'ingiustizia e su una condizione di barbarie e di corruttela morale. Questi governi non sanno d'avere in sè, nel fanatismo, la forza più terribile che non prorompe come nemica contro di essi finchè essi restano legati alla servitù dell'ingiustizia e dell'immoralità » (*Encicl.*, parag. 552).

Ma a questo stato di servitù contrastano naturalmente le aspirazioni dello spirito: la cultura e la filosofia si volgono contro la chiesa e contro lo stato; e così la chiesa finisce per mandare in rovina lo stato di cui era l'appoggio. Se invece lo stato non obbedisce alla chiesa, allora abbiamo un conflitto fra la religione che non ammette il principio della libertà e la legislazione politica fondata su questo principio. Il popolo aderisce a questo principio e nello stesso tempo è governato da principii che sono ad esso opposti. Hegel aveva specialmente dinanzi agli occhi l'esempio della Francia governata da istituzioni politicamente libere e nello stesso tempo attaccate alla religione cattolica, la quale esige una obbedienza assoluta alla chiesa. Necessariamente allora il regnante o sostituisce alla coscienza la chiesa o possiede una coscienza civile: il risultato ne è la scissione intiera dello stato in due fazioni come in due stati.

Da questo appare che anche la soluzione liberale della separazione della chiesa e dello stato non è sostenibile: vi deve essere distinzione, ma non separazione tale che ne possa scaturire un'opposizione. « Non giova che

le leggi e l'ordinamento dello stato siano trasformati in organizzazione giuridica-razionale, se non si abbandona nella religione il principio della servitù. Le due cose sono incompatibili tra loro: è una pazza idea voler assegnare loro un dominio separato, nell'opionione che la loro diversità se ne stìa poi pacificamente e non scoppia in contrasto e lotta » (*Enclicl.*, parag. 552). Se vi ha una legislazione fondata su principii razionali e una religione fondata su principii della servitù spirituale, è vano credere che queste due forme dello spirito possano coesistere pacificamente in una medesima coscienza, perchè è la coscienza individuale che obbedisce alla religione e che applica le leggi. Se l'uomo è sinceramente religioso, è naturale che egli posponga le leggi, che sono qualche cosa di umano e di terreno, alla chiesa ed alle sue volontà. È un'illusione credere che le leggi possano offrire una garanzia, un appoggio contro le intrusioni della chiesa e l'asservimento dello stato.

« È un vano ripiego il voler separare i diritti e le leggi dalla religione, quando si sia impotenti a discendere nelle profondità dello spirito religioso e ad elevare questo spirito stesso alla sua verità. Le garanzie esterne sono puntelli fracidi rispetto alle coscienze dei soggetti, che debbono maneggiare le leggi nelle quali rientrano le garanzie stesse. È la più grande, la più funesta delle contrapposizioni il credere di poter vincolare e sottoporre la coscienza religiosa alla legislazione terrena, che è per essa qualche cosa di esteriore e di profano » (*idem*, parag. 552).

Se invece l'uomo è recisamente attaccato allo stato, deve necessariamente considerare la religione come qualche cosa di irrilevante, e fare in fondo professione di irreligiosità: ciò che, anche per lo stato, non è meno funesto. La soluzione ideale sarebbe quindi l'accordo perfetto: ciò che può avvenire solo alla condizione che lo stato sia razionale e che anche la religione abbia la

vera idea di Dio. Ciò che è fondamento dello stato è lo stesso spirito di Dio, in quanto è presente nella coscienza civile dello Stato ha dunque il suo approfondimento e la sua verità. Non sono due coscienze, una religiosa e l'altra civile, che siano diverse per contenuto. E spetta quindi alla coscienza religiosa, come verità pura, sanzionare la coscienza morale e civile attuantesi nello stato. Allora anzi veramente la coscienza religiosa può dirigere e sanzionare la stessa coscienza civile: essa deve compenetrarla e realizzarsi in essa. Il detto « date a Dio ciò che è di Dio ed a Cesare ciò che è di Cesare » può valere come un espediente in un regime contrario allo spirito di Dio: come un appartarsi che è una difesa. Ma in realtà tutto è di Dio, e nella distinzione concreta bisogna mantenersi da un punto di vista religioso per separare ciò che deve appartenere a ciascuna delle due sfere. Nello stato d'ingiustizia e l'una e l'altra tendono ad occupare a vicenda l'una il terreno dell'altra.

Nello spirito che sa la sua essenza e svolge la sua attività nella sua liberazione — cioè nella religione filosofica — è possibile quindi la coincidenza (che è anche distinzione) dello stato e della religione, come della religione e della filosofia. Stato, religione, filosofia sono stati e forme della verità assoluta, che non può essere in un'assoluta contraddizione con se stessa.

Però anche in questa unità deve sempre valere la distinzione: lo stato deve essere legislazione esteriore e promuovere l'interesse della coscienza religiosa, non sostituirsi ad essa; come la religione deve svolgersi liberamente in quanto interiorità, ma esteriormente sottomettersi allo stato.

Il compito dello stato è quindi chiaro: favorire e difendere la vita religiosa senza offendere la libertà. Esso può giustamente esigere che il cittadino *debba* appartenere ad una comunità religiosa (*Filosof. d. Dirit.*, par. 270); ma comportarsi con equità e liberalità di fronte

a tutte le comunioni religiose e anzi, nella sua forza, esso deve essere liberale anche di fronte a quelle correnti che in parte contraddicono alle sue esigenze, purchè ciò non ne leda i principii essenziali: come p. es. ai Quaccheri ed Anabbattisti che si rifiutavano a certe prestazioni, ma per contro si astenevano dal partecipare alla vita dello stato. Però con una limitazione: che lo Stato non deve soffrire nemmeno come dottrine quelle che contraddiscono essenzialmente ai principî fondamentali dello stato che sono i principî fondamentali della ragione.

Come non si tollererebbe una setta che praticasse la poligamia o l'antropofagia, così non si può tollerare una setta che insegni l'intolleranza e la superiorità della chiesa sullo stato. Lo stato non è solo meccanismo, ma vita interiore, che è fondamento della stessa vita interiore religiosa; perciò deve difenderla con severità inesorabile contro tutto ciò che tende a distruggerla. Questo vale non solo contro la chiesa, ma contro ogni dottrina che tenda a sovvertire lo stato. (Hegel estende anche alla scienza ciò che egli dice della chiesa: estensione pericolosa e che dimentica come nella chiesa la dottrina sia pericolosa solo in quanto tende anche all'attuazione immediata).

Questa rigorosa intransigenza dello stato contro le dottrine che entrassero a stabilire uno stato di servitù religiosa o civile, fa parte del resto della stessa protezione che lo stato deve alla libertà ed alla ragione.

Ma questa attitudine dello stato di fronte alla religione servile non deve essere solo di difesa e di limitazione negativa: data l'inseparabilità della coscienza religiosa e civile, lo stato di servitù religiosa è un ostacolo alla libertà civile ed al progresso dello stato. Quindi lo stato deve anche qui almeno rimuovere gli ostacoli esteriori e promuovere in tutte le chiese lo stato di libertà interiore. Questa è la riforma che deve proce-

dere dallo stato, senza di cui ogni riforma civile è inutile. Anche nello scritto sul *Reform Bill.*, Hegel rimprovera appunto alla Francia di voler rinnovare con le rivoluzioni lo stato senza rinnovare insieme la chiesa. « È da stimare come una pazzia dei tempi recenti cambiare un sistema di costumi corrotto e la costituzione dello stato e la legislazione senza cambiare la religione; fare una rivoluzione senza aver fatto una riforma; pensare che con la vecchia religione possa stare in pace ed in armonia una costituzione civile opposta » (*Encicl.*, parag. 552). Il che ricorda il giudizio dato dal Sarpi in una sua lettera: « Non credete che mai si faccia mutazione di stato se non si fa di religione.

*Lo stato in rapporto con altri stati.*

Ci resta ora soltanto più da considerare lo stato nel suo rapporto cogli altri stati. Lo stato con tutte le sue divisioni ed organizzazioni si presenta all'esterno come un'individualità sovrana, esclusiva, irriducibile. Perciò è vano parlare di tendenza verso confederazioni superiori. Le leghe, le confederazioni, ecc., sono sempre soltanto unità relative ed esteriori: il vero e solo giudice fra gli stati è, come vedremo, lo spirito universale nel divenire storico. Questa esistenza dello stato come individualità è la più alta manifestazione della libertà dello stato e la sua dignità, la quale nel tempo stesso che si afferma contro gli altri stati esteriori come qualche cosa di autonomo e di esclusivo, si afferma anche di fronte a tutto il suo contenuto interiore, come il valore più alto a cui tutto deve essere sacrificato, la vita, la proprietà e tutti i diritti.

Questo diritto dello stato coincide con l'assoluto dovere che ha l'individuo di sacrificare se stesso e tutto quello che è compreso nella vita, anche le sue opinio-

ni, in pro dell'indipendenza e della sovranità dello stato.

In questa posizione d'un valore assoluto a cui l'individuo deve tutto sacrificare, Hegel vede la *santità della guerra,* che è necessaria eternamente come è necessario il sacrificio dell'individuo allo spirito della collettività: è come la rappresentazione sensibile della vanità delle cose individuali e della immutabilità dell'essere sostanziale collettivo. Quindi la guerra è anche condizione della salute dei popoli « come il vento che salva le acque del lago dall'imputridire. E ciò tanto è vero che le guerre fortunate consolidano lo stato, che gli stati non solidamente organizzati all'interno periscono per la guerra. Le guerre rinnovano gli stati: sui campi di battaglia tornano a rifiorire più belle le messi ». (*Ueber die wissensch. Behandlungsarten des Naturrechts.* in Werke, Vol. I, pag. 373).

L'individualità dello stato è reale solo in quanto è riconosciuta dagli altri stati, come un individuo è individuo solo in quanto è in relazione cogli altri individui. Ben s'intende che questo riconoscimento può essere anche implicito: ciò esige solo quella forza interiore che costringe gli altri a trattare con lui come con un individuo reale. I singoli stati sono fra loro nel puro stato di natura e non hanno altra potenza superiore; perciò il loro rapporto si pone altrimenti che nel diritto privato e si sottrae al giudizio morale. Essi possono bensì concludere fra loro trattati, ma questo dipende dalla buona volontà dei contraenti: « il rapporto fra gli stati è rapporto di esseri indipendenti che possono stipular trattati, ma nello stesso tempo sono superiori ai trattati stessi ». (*Fil. d. Diritt.*, 330 Zus).

Perciò il vero e proprio tribunale fra gli stati è la guerra. E così quali debbano essere le ragioni che giustificano la guerra è posto nello arbitrio dello stato; il quale ha diritto di porre tutto il suo onore anche nelle più piccole particolarità, ed è tanto più inclinato a

questo quanto più ha un'individualità potente che cerca fuori di sè motivi alla sua attività (*idem*, 334). Anzi non è necessaria l'offesa reale, ma basta la rappresentazione della possibilità d'un'offesa, d'un pericolo. La legge suprema della condotta dello stato è il suo egoismo, il suo bene particolare, lo stato non deve essere la provvidenza universale, un istituto filantropico, ma una volontà egoistica particolare.

E così nella condotta della guerra l'unica mitigazione deve essere il principio egoistico di non rendere impossibile la pace: nel che si riassume tutto il diritto internazionale. Le particolarità del non uccidere i prigionieri, ecc., dipendono del resto solo dai costumi dello stato guerreggiante.

Come si vede la sostanza morale, lo stato, ha per principio soltanto l'esigenza della propria convenienza, e nessuno dei tanti pretesi principi morali che esso può bene imporre agli altri, ma che non hanno per lui valore. Le pretese di questo genere riposano solo, secondo Hegel, nella superficialità del concetto dello stato della morale. E quindi non è solo un sogno, ma un concetto senza fondamento la rappresentazione kantiana della pace perpetua. Non essendovi un giudice sopra gli stati, manca ogni possibilità di decidere i loro conflitti altrimenti che per la guerra.

È inutile esprimere un giudizio su questa parte della filosofia hegeliana del diritto che è superficiale e repugnante ad ogni diritta coscienza; soltanto il basso desiderio di adulare il militarismo prussiano ha potuto dettargli queste pagine miserabili, che sono al disotto di ogni critica. Accenniamo solo al concetto della pace perpetua, che era stata una delle idee favorite di Kant nei suoi ultimi anni.

Esso si fonda, secondo Kant, sull'esigenza di coordinare gli stati sotto leggi come già gli individui nella costituzione dello stato. Egli non misconosce l'influenza

civilizzatrice che può aver avuto a suo tempo nell'uomo barbaro la guerra, ma ciò non toglie che essa sia oggi contro il diritto e la ragione, l'origine delle peggiori sventure e delle peggiori degradazioni per l'umanità. Sono noti gli amari giudizi di Kant contro gli dei della terra, che per cause irrilevanti scatenano questi conflitti, come se fossero partite di piacere. Kant però è contrario anche alle guerre mosse da cause più elevate, come p. es. dal desiderio di veder completato il proprio territorio. Kant sperava di vedere, con la fine delle guerre dinastiche, avvicinarsi un'era migliore per l'umanità. I gravi pesi della guerra e la crescente influenza dei popoli nel governo avrebbero poco per volta unito gli stati nazionali in una grande repubblica. Certo la pace perpetua non era che una idea, ma l'umanità così vi si sarebbe definitivamente avvicinata.

Ora, certo sembra che il corso delle cose abbia dato torto a Kant e ragione ad Hegel: le guerre sono diventate guerre di popoli e perciò tanto più terribili; i mezzi sono diventati più costosi; ma i popoli preferiscono la rovina alla pace. E le teorie dominanti glorificano la guerra e vedono nella pace perpetua una dottrina assurda ed immorale. Tuttavia questo non infirma affatto la teoria di Kant: l'idea rimane sempre idea; ciò vuol dire solo che noi viviamo in un tempo di sensibile regresso morale. E non è meraviglia che gli empirici del giorno, incapaci di vedere il tutto nelle sue profonde connessioni, credono di confutare l'idea col plebeo appello all'esperienza. Noi possiamo oggi anzi accentuare una ricerca di Kant: la teoria della pace perpetua è solo un'idea: la rappresentazione del progresso costante verso questo ideale è solo una rappresentazione soggettiva, un sogno che non può aspirare a realtà obbiettiva. Tanto più energicamente dobbiamo invece affermare il carattere suo l'idea morale per cui vale il dovere, come per ogni legge morale. La ragione non estende solo il

suo dominio fino allo stato per poi confondersi con l'egoismo e l'arbitrio: noi dobbiamo considerare il riconoscimento di un'unità giuridica e morale superiore agli stati singoli, come un dovere del cittadino e dello stato e cooperare come se questo ideale dovesse realizzarsi sulla terra. Certo se la ragione potesse penetrare nell'anima popolare, nessuna violenza conserverebbe la guerra e la forza morale della pubblica esecrazione renderebbe impossibile qualunque reazione singola, come è avvenuto nel seno delle società singole.

Ma anche se ciò non avviene è dovere dell'individuo di assumere questo ideale come norma. È assurdo considerare la guerra come qualche cosa di morale: che la pace conduca i popoli all'ignavia egoistica è un miserabile sofisma; la morale del vangelo è morale di ignavia egoistica? Certo è anzi che la guerra è causa di ogni degradazione; essa rivela molti eroismi, è occasione di sacrificio, ma in sè è causa soltanto di degradazione. Vi può essere una guerra giusta, come è giusta la reazione violenta contro ciò che metterebbe la nostra vita spirituale in condizioni impossibili. Ma fuori di questa condizione è sempre un'iniquità. Quale debba essere la condotta dell'individuo in questi casi è questione che dipende da molte considerazioni. Certo però, qualunque sia l'attitudine esteriore che gli è imposta, egli deve considerare la guerra, anche se è la volontà di un popolo, come un'aberrazione morale ed una iniquità, alla quale il suo animo non deve assolutamente consentire.

### *La filosofia della storia; il processo storico e lo spirito del mondo.*

Il rapporto fra gli stati è un rapporto di individualità, dove la passione, l'interesse, la violenza, la virtù, il vizio e tutte le altre accidentalità decidono come nel-

la lotta fra gli individui umani, solo in una più grande guerra. La potenza che in ultimo decide del destino degli spiriti dei popoli, non è la ragione od un'unità morale superiore, è una specie di potenza naturale, lo *spirito del mondo* che pronuncia nella storia il suo giudizio. Questo spirito del mondo è la vera, l'ultima assoluta realtà, quella che nello spirito assoluto (arte, religione, filosofia) apprende se stesso, e qui, nella storia del mondo, si rivela nella sua pienezza esteriore ed interiore. Esso è ciò che si rivela, e in quanto si rivela il compito suo è di portare alla coscienza ciò che esso è, per superarlo. La storia è la rappresentazione esteriore di questo divenire eterno dello spirito, come una molteplicità di principî naturali, di popoli geograficamente ed antropologicamente determinati.

Anche qui Hegel fa coincidere i due aspetti inconciliabili: la storia interiore, dialettica dello spirito e la sua manifestazione esteriore e temporale che è la storia reale dei popoli nella sua successione e nei suoi conflitti (*Encicl.*, parag. 548). Gli stati e i popoli non sono più in questa storia universale che strumenti e momenti particolari, i quali svolgono in tutta ampiezza il loro contenuto quando la loro ora è venuta, e sono allora la vita di Dio sulla terra; ma sono nello stesso tempo strumenti incoscienti d'un processo più vasto in cui lo spirito prepara a sè la sua vita superiore.

Certo Hegel dice che questo spirito del mondo non è una necessità cieca e brutale, ma ragione, realizzazione dello spirito nei suoi momenti, processo per cui lo spirito realizza se stesso ed esteriormente come storia del mondo e interiormente come perfetta coscienza di sè. È lo stesso spirito che pensa se stesso nella sua totalità come filosofia. Lo spirito d'un popolo è la sua sostanza morale; esso è tuttavia ancora chiuso nel carattere finito. « Invece lo spirito pensante della storia in quanto cancella quella limitazione dei singoli spiriti dei po-

poli e la sua stessa esteriorità, comprende la sua universalità concreta e si eleva ad essere il sapere dello spirito assoluto, come dell'eterna e reale verità, in cui la ragione liberamente si conosce e la necessità, la natura e la storia sono soltanto strumenti della sua rivelazione, della sua gloria » (*Encicl.*, parag. 552).

Però questa ragione infinita è una ragione ben singolare. La giustizia, la virtù, il bene, il male e tutte le altre determinazioni della vita spirtuale hanno un senso solo nella sfera della realtà umana finita: la storia del mondo è sopra di esse; e quel popolo, la cui ora è giunta, ha sopra di tutte un assoluto diritto. Esso è nella sua ora — e quest'ora viene una volta sola — il dominatore: di fronte ad esso gli altri popoli non hanno nessun diritto: esso attraversa così il suo momento come un trionfatore per cedere poi, all'ora voluta, anch'esso al suo destino: ossia per continuare un'esistenza oscura che non ha più per lo spirito alcun valore (*Filos. del Dir.*, par. 347; *Encicl.*, par. 550). Ogni popolo ed ogni stato si incarna sempre, nella storia, nell'azione degli individui che lo dirigono. Essi sono lo strumento della vita universale, e la gloria che li accompagna è la ricompensa dell'opera loro. Quindi la storia non è storia di moltitudini, ma di grandi uomini e di grandi pensieri: le civiltà sono il più delle volte l'esecuzione e la continuazione dell'opera di uno spirito geniale che ha visto chiaramente le vie dell'avvenire.

Perciò Hegel era perfettamente cocrente al suo pensiero quando il 13 ottobre 1806 scriveva a Niethammen: « Ho veduto l'Imperatore — quest'anima del mondo — cavalcare per la città per uscire ad una ricognizione ». L'anima del mondo sono per Hegel non i sapienti o gli eroi religiosi, ma i guerrieri, i politici, i conquistatori.

Quindi quest'assoluto diritto può apparire come legge e beneficio, o come violenza ed iniquità: in virtù di esso i popoli superiori possono trattare i popoli in-

feriori come popoli aventi anche un diritto inferiore. E nelle guerre il criterio decisivo è anche quello che discende da questo diritto assoluto.

La storia è quindi per Hegel un processo teleologico e deve essere scritto da un punto di vista filosofico. Hegel ha perfettamente ragione di esigere che lo storico non accumuli i fatti senza alcun concetto direttivo; ciò che del resto non fa nessun storico il quale sia veramente tale e non semplice trascrittore di cartulari e di cronache. Ma Hegel vuole che questa idea direttiva sia la realizzazione della vita del popolo nello stato. Perciò i particolari hanno valore solo in quanto sono il mezzo torbido in cui si riflette la vita collettiva dello stato; solo allora e solo per ciò hanno valore; il resto è una massa che non ha valore e che ha il suo posto nel romanzo.

In realtà il criterio è ben altro. Tutto ciò che rende a noi la vita interiore di una età e ci fa penetrare nella sua vita, ha interesse storico. La storia d'un avventuriero del medio Impero Egizio ha per noi più valore storico che la enumerazione delle dinastie. Una autobiografia, un libro di memorie, una riesumazione dagli archivi, ha più valore che tante storie solenni e pedantesche. E quanto al carattere teleologico e filosofico della storia Hegel ha completamente torto: la storia è conoscenza e non filosofia. Quanto alla filosofia della storia che Hegel svolge su queste basi, essa non ha per noi alcun interesse: è una di quelle generalizzazioni vuote e soggettive che fanno torto egualmente e alla storia e alla filosofia. La filosofia della storia è una disciplina da mettere vicino alla filosofia della natura.

Nella sua descrizione apocalittica, Hegel conta quattro momenti che lo spirito assoluto attraversa per giungere alla piena coscienza di sè, e così quattro grandi regni storici: il mondo orientale, il mondo greco, il mondo romano, il mondo germanico. Nel primo

stadio lo spirito particolare dominante nella storia confonde sè collo spirito assoluto: è lo stato orientale teocratico. Nel secondo l'individualità si libera da questa oppressione: abbiamo la genialità etica ed estetica del mondo greco. Nel terzo quest'individualità si erige in universalità generale: abbiamo il mondo romano del diritto.

Nel quarto abbiamo la riconciliazione ed il ritorno dello spirito a sè: lo spirito così soggettivato si incarna nella realtà assoluta come spirito che la penetra e la produce: il mondo germanico.

## CAPITOLO XI

## LO SPIRITO ASSOLUTO

## (ARTE - RELIGIONE - FILOSOFIA)

### *Le forme dello spirito assoluto: arte.*

Le forme di vita che qui Hegel comprende sotto questo nome sono le forme con cui lo spirito individuale prende coscienza dello spirito assoluto. Esso qui viene denominato in largo senso *religione*. Sono obbiettivamente la vita stessa dell'assoluto in quanto vi partecipa la vita delle grandi individualità, in cui l'assoluto vive e che si elevano alla vita dell'assoluto. L'arte, la religione, la filosofia sono un processo per cui la soggettività è ricollegata all'oggettività, è mantenuta la fede nella loro unità e tolta progressivamente la differenza. Tutto perciò implica una fede ed un culto implicito ed esplicito.

L'arte è la visione concreta dello spirito assoluto in una forma sensibile e determinata, creata dal soggetto; nella quale forma la realtà naturale è solo segno della idea e con la sua forma esprime quest'idea dello assoluto: ciò che diciamo bellezza.

Tutto quanto riguarda l'arte è già una specie di religione che ha la sua devozione, il suo culto, la sua chiesa; ma è una religione ancora inconscia, in cui l'assoluto non è ancora giunto — nell'individuo — alla coscien-

za chiara di se stesso. Quindi l'arte ha bisogno della naturalità, della materia e d'una tecnica ad essa relativa; ma non per imitare la realtà naturale, bensì per esprimere per mezzo di essa lo spirito. Questa esigenza della forma sensibile è ciò che pone all'arte il limite insuperabile: è una religione che non conosce il suo Dio e perciò cade facilmente nelle più basse forme del feticismo.

In quanto è elaborazione tecnica della materia, l'arte è opera individuale di pensiero e di riflessione: in quanto è espressione di Dio è qualche cosa che viene dall'assoluto stesso, è opera del *genio*: l'artista è un artefice divino.

Hegel distingue tre momenti nell'arte: l'arte classica, l'arte simbolica, l'arte romantica. Nell'arte *classica* abbiamo la perfetta coincidenza dell'aspirazione individuale verso Dio (concepito come bellezza) e del risultato: l'artista è sereno e sicuro e si immerge per così dire nella sua creazione obbiettiva. Ma quando si sveglia la coscienza dell'opposizione, la coscienza dell'artista non viene più a realizzare quest'unità: il pensiero lotta con la forma, esprime un astratto concetto di Dio per mezzo di segni e di simboli, non un concetto concreto in una rappresentazione adeguata: abbiamo l'arte *simbolica*. La risoluzione di questa opposizione si ha nell'arte *romantica* che non cerca più l'assoluto nella bellezza esteriore in una forma adeguata, ma in sè, nell'intimità che si serve della forma come d'un istrumento.

L'arte è secondo Hegel un momento della vita religiosa, anzi l'inizio della vera religione. Essa segna il momento in cui la rappresentazione ancora oscura dell'assoluto, composta confusamente di elementi materiali e spirituali, lotta per venire a chiara coscienza di sè e trova la sua piena espressione per mezzo dell'intuizione e della fantasia; anzi l'arte è allora il solo strumento di questa rivelazione della coscienza assoluta a

se stessa. Perciò da principio l'arte è anche qualche cosa di mostruoso e di confuso: essa esprime precisamente questa lotta oscura della coscienza religiosa.

Diventa veramente arte quando la coscienza arriva all'intuizione della spiritualità dell'assoluto: cioè a conoscere che il sensibile e l'esterno ne è solo la rivelazione. La purificazione dell'arte è segno ed anche strumento della purificazione della religione: l'artista compie a suo tempo la stessa opera del filosofo. Ma appunto perciò non è anche il supremo grado di purificazione. L'arte s'arresta nella bellezza dell'oggettività sensibile, che lotta col suo contenuto verso cui aspira. Perciò lo spirito si eleva ad una coscienza più chiara di sè nella rivelazione religiosa in cui lo spirito si rivela allo spirito come spirito. L'arte rimane allora un puro mezzo della vita religiosa superiore, che isolandosi degenera e si degrada.

### *La religione come rappresentazione dell'assoluto.*

La prima forma in cui lo spirito si rivela a se stesso è quello della rappresentazione: qui la forma sensibile è consciamente, riflessamente, fatta simbolo dell'assoluto. Il processo dell'assoluto è trasformato in un processo storico finito: la pietà ed il culto lottano contro questa forma inadeguata e sono il movente della perfezione progressiva delle rappresentazioni religiose. Nella filosofia della religione Hegel passa in rassegna nuovamente i gradi di questa evoluzione che culmina nella religione assoluta, nel cristianesimo. Qui si incontrano e si conciliano due costanti preoccupazioni del pensiero hegeliano: quella di mettere in accordo il suo punto di vista coll'ortodossia religiosa e quella di salvare il suo punto di vista razionalistico, secondo cui la rivelazione non è in realtà qualche cosa di sovruma-

no, ma è l'espressione simbolica d'una verità filosofica. In questo senso egli accosta i dogmi fondamentali del cristianesimo il più che sia possibile alla sua verità filosofica: i dogmi della trinità e dell'incarnazione si convertono per lui in espressioni della vita dello spirito assoluto considerato nei suoi diversi momenti: come realtà eterna e profonda che rimane eternamente identica in se stessa (il padre); come manifestazione che ne procede, come negazione che accoglie in sè le particolarità ed il male per superarle (il Figlio); come ritorno e riconciliazione eterna della realtà manifestata con il suo principio (lo Spirito Santo).

È naturale che in questo sforzo Hegel faccia inutilmente violenza alla sua teoria filosofica per illudere i teologi circa l'ortodossia del suo pensiero. È chiarissima conseguenza del suo pensiero che le espressioni dell'assoluto in simboli rappresentati sia sempre qualche cosa di inadeguato e di metaforico: le rappresentazioni in genere sono come le metafore dei concetti (*Encicl.*, parag. 3). La verità della religione ha la sua perfetta espressione quindi soltanto nella filosofia.

### *La filosofia come pensiero dell'assoluto e come grado della vita religiosa.*

Ciò che nella rappresentazione è posto come processo storico, nel pensiero è posto come processo dello spirito assoluto ed eterno in se stesso. Quindi la filosofia ci dà la verità dell'arte e della religione espressa nel pensiero, liberata dalle forme inadeguate. Qui abbiamo veramente il ritorno della coscienza alla sua natura assoluta, il ritorno dello spirito alla piena e perfetta coscienza di se stesso. Arte, religione, filosofia sono così come tre gradi della conoscenza dell'Assoluto e della vita dell'Assoluto: sono tre gradi della vita re-

ligiosa. La vita religiosa balena prima alla coscienza sotto forma di sentimento, che è per Hegel la forma infima, la preistoria della vita religiosa. L'*arte* rappresenta una liberazione dell'Assoluto dal sensibile nel senso che la sua idea è purificata da ogni contenuto sensibile; ma questa realtà spirituale è ancora cercata e incarnata nelle forme sensibili. La *religione* vera e propria costituisce un grado più alto di liberazione: l'Assoluto è contemplato in sè con riflessa coscienza, ma ancora espresso nelle figure concrete del pensiero rappresentativo. Qui Dio non è più un Dio ignoto, ma un Dio che si rivela come tale: però la sua rivelazione è ancora una rivelazione esteriore per opera di uomini divini, la cui storia costituisce l'elemento centrale della religione. Il progresso del pensiero libera la verità da questo ultimo velame: abbiamo allora la forma più alta della religiosità, la *filosofia*.

La filosofia ha quindi per Hegel carattere religioso: essa non è la rappresentazione del mondo, la conoscenza delle cose empiriche, ma la conoscenza delle cose che non sono di questo mondo, la conoscenza di Dio e di ciò che discende dalla sua eterna natura.

Prendendo la parola religione in largo senso possiamo dire che il grado più alto della vita umana è la religione — la quale comprende tutti i gradi di conoscenza dell'Assoluto, dalla religiosità simbolica, estetica, alla religiosità filosofica. Ciò che si dice comunemente religione è solo un momento di questo sviluppo, la religione rappresentativa.

Anche solo da questo vasto e profondo concetto della religiosità si può vedere con quanta finezza e profondità di pensiero Hegel considera il fatto religioso. Sotto questo rispetto le sue lezioni sulla *Filosofia della Religione* sono un'opera di alto valore che pongono il loro autore accanto a Spinoza ed a Kant, tra i fondatori della filosofia moderna della religione. Le acute con-

siderazioni storiche che egli fa sulla fede, sul culto, sul sacrificio, sulle religioni naturistiche e storiche conservano ancora oggi un alto valore. Il chè però non toglie che il fondamento filosofico che Hegel dà alla religione sia inaccettabile: Hegel è simile in ciò a molti dei moderni psicologi e sociologi della religione, che a tutte le loro apologie della religione ed a tutta la loro penetrazione psicologica e storica uniscono un'incapacità assoluta di dare della religione un concetto filosofico adeguato.

Noi arresteremo il nostro esame ai due punti più essenziali della filosofia religiosa di Hegel, e cioè alla questione del rapporto tra religione e filosofia e a quello del valore della religione in generale.

Circa il primo punto è necessario anzitutto notare che se nelle sue lezioni si è esplicato più chiaramente, negli scritti da lui pubblicati, Hegel ha sempre cercato di mantenersi in una situazione ambigua da lui ad arte voluta ed a lui imposta dalla sua posizione ufficiale. Che Hegel non potesse prendere alla lettera le religioni rivelate, si capisce. La via per un'intesa della religione e della filosofia non poteva essere che quella aperta da Spinoza e da Kant: e cioè che le religioni rivelate esprimono miticamente una verità che solo la filosofia esprime nella sua purezza. Ma mentre Spinoza e Kant procedono per questa via con onestà e chiarezza, Hegel aduna intorno a questo punto tutte le tenebre del suo pensiero e del suo linguaggio. Egli è abilissimo nel mostrare la debolezza intrinseca e il carattere arbitrario della teologia non filosofica, ma è altrettanto abile nel nascondere il carattere razionalistico della sua dottrina. Egli chiama il cristianesimo la religione assoluta; ma poichè pone come termine e conclusione del cristianesimo la sua dottrina, dedica una grande parte della filosofia della religione alla giustificazione del dogma cristiano: in esso è rappresentato secondo lui il dramma

eterno dello spirito Basta a questo riguardo considerare i passi in cui Hegel si difende contro l'accusa di panteismo (p. es. *Encicl.*, parag. 573).

Ma se noi facciamo astrazione da questa voluta oscurità e consideriamo il pensiero di Hegel specialmente nelle lezioni dove egli si esprimeva più liberamente, il pensiero suo è chiaro e perfettamente conseguente. Il contenuto della filosofia e della religione è lo stesso: come di alcune stelle, dice Omero, che hanno un nome nella lingua degli Dei ed uno nella lingua degli uomini, così vi sono per lo stesso contenuto, due lingue, due forme: la forma rappresentativa che ci dà la religione, la forma logica che ci dà la filosofia.

La religione è la verità così come può essere appresa da tutti gli uomini, espressa nelle forme che sono le forme della conoscenza e dell'intelletto comune, e perciò espresse in metafore, in rappresentazioni derivate dal mondo finito. Questo non implica affatto un giudizio spregiativo. Lo spirito religioso, sebbene faccia uso di rappresentazioni e di categorie finite, non è superstizioso, esso conserva il presentimento della natura infinita dello spirito e così involontariamente corregge ciò che esse hanno di imperfetto per mezzo di salutari inconseguenze. Quindi è inutile che una ragione superficiale voglia correggere queste e dare alla religione una espressione logica, coerente (il ragionamento volgare): bisogna per questo convertirlo in verità filosofica. E nemmeno ciò implica che la religione debba scomparire: essa non sparirà come non è sparita l'arte; la religione filosofica rimarrà sempre il patrimonio di pochi.

Questo concetto di filosofia e di religione implica solo che la filosofia deve esercitare una costante azione puricatrice ed elevatrice sulla religione. Non è la religione che deve giudicare della filosofia, ma la filosofia che deve giudicare di sè e della religione: quando la religione si arroga di giudicare la filosofia dal suo punto

di vista, è il punto di vista inferiore che giudica il superiore. La religione deve anzi cercare nella filosofia la sua guida e il principio del suo pogresso; la religione non è solo cosa del cuore ma anche sopratutto della ragione, e non può essere stimata ed amata se non è anche razionalmente apprezzata.

Che la religione rilutti a quest'azione ed accusi la filosofia di irreligiosità si capisce. Essa non ritrova nella filosofia la rappresentazione a cui è avvezza, mentre la filosofia può benissimo riconoscere nel contenuto della religione il proprio contenuto, e quindi non è così esclusiva ed intollerante come la religione. La chiesa può quindi ben respingere con orgoglio gli sforzi della filosofia che non sono diretti contro la religione ma piuttosto mirano a dare un fondamento alla sua verità. Ma questo disdegno è stolto ed impotente. Una volta sorto il bisogno di conoscere e con esso il conflitto della religione e della filosofia, il conflitto non può essere risolto che nel campo del pensiero: e qui l'esito non può essere dubbio.

Giustamente qui Hegel condanna anche ogni concezione che lascia sussistere nell'uomo il dissidio tra fede e ragione e lo risolva in modo unilaterale negando l'uno o l'altro dei termini. Quando la religione e l'intelligenza entrano in conflitto, se la differenza non è conciliata dalla conoscenza, ogni altra soluzione non può essere che fatale allo spirito. Se lo spirito rigetta le esigenze dell'intelletto e torna al sentimento religioso nella sua semplicità, non può farlo senza fare violenza a se stesso. Lo spirito sano non può rinunciare alla libertà del pensiero: il sentimento religioso non può fare a meno di sentire l'inanità del suo fondamento e si muta in ipocrisia più o meno aperta. Oppure lo spirito si accosta alla conoscenza ed alla scienza lasciando nell'indifferenza e nell'ombra la religione; ma questo conduce, poco per volta all'indifferenza ed all'irreligio-

sità, che non può soddisfare se non le anime superficiali. Una vera conciliazione non è possibile se non nel senso di un'educazione razionale della religione. Perchè lo spirito è uno: la religione è opera di Dio, ma anche la filosofia.

Anzi a quest'opera di elevazione intellettuale delle religioni deve contribuire, anche e sopratutto lo stato. L'uomo non può servire due padroni: non vi può essere un'anima politica ed un'anima religiosa. Perciò è assurdo pretendere che lo stato si disinteressi della vita religiosa. Lo stato non ha bisogno perciò nè di essere intollerante, nè di entrare nelle controversie teologiche; ma ha il dovere di promuovere come la forma culturale più alta anche la vita religiosa, e di far sì che essa si svolga nelle migliori condizioni di autonomia e di libertà spirituale. Da quanto si è detto circa il rapporto tra la religione e la filosofia appare che Hegel ha compreso e sentito profondamente il fatto religioso. Anch'egli è in certi momenti veramente ebbro del divino. L'unità dello spirito strappa a lui gli stessi accenti di venerazione religiosa che hanno i mistici per il loro Dio. L'Assoluto è la sola realtà vera, la sorgente infinita da cui tutto esce ed in cui tutto rientra ed è conservato in eterno. Di fronte all'Uno nulla conserva una sostanzialità vera: tutto è apparenza. Le forme finite sono soltanto una specie di apparenza che lo spirito pone in sè come un limite per superarlo e conquistare la sua piena rivelazione a se stesso, che è anche la sua libertà. Quindi il finito veramente non è; solo un trapasso, un andare oltre se stesso, solo lo spirito assoluto è, e l'atto suo è l'eterna negazione di quella negazione che è il finito. Tutta la sfera del finito, del sensibile si dissolve nella vera fede, dinanzi al pensiero ed alla contemplazione dell'Uno che sono qui una cosa sola. Tutte le miserie della soggettività ardono in questo fuoco divorante; ed anche la coscienza di questa dedizione

e di questo annullamento è annullata. Nessun filosofo ha elevato alla religione un inno così entusiastico come nelle pagine inspirate con cui comincia la *Filosofia della religione.*

La religione, secondo Hegel, è quella sfera della coscienza nella quale tutti i problemi del mondo sono risolti, le contraddizioni del pensiero appianate, i dolori del sentimento acquietati: è la sfera della eterna verità, dell'eterno riposo, dell'eterna pace. Tutte le forme e le complicazioni dei rapporti umani, tutte le attività ed i godimenti, tutto ciò che per l'uomo ha valore, tutto ciò in cui l'uomo cerca la sua felicità, la sua gloria, il suo orgoglio, trova il suo ultimo centro nella religione, nel pensiero e nel sentimento di Dio. Tutti i popoli sanno che la coscienza religiosa è la verità della loro vita ed hanno sempre considerato la religione come la loro dignità e come il sabato della loro vita.

« Tutto ciò che desta in noi dubbio ed angoscia, ogni dolore, ogni cura, ogni angoscia, tutto noi abbandoniamo sulle mobili sabbie del tempo: e come noi sulla più alta vetta d'un monte lungi dalla vista delle cose finite consideriamo dall'alto con calma i limiti delle pianure lontane e del mondo, così l'uomo, strappato alla dura realtà, non vede più con il suo occhio spirituale che un'apparenza, la quale in questa pura regione riflette le sue luci, le sue ombre e le sue distinzioni nel raggio del sole spirituale, dove esse si attenuano in un'eterna pace. In questa regione dello spirito scorrono i flutti dell'oblio a cui Psiche beve per seppellirvi i suoi dolori: e le oscurità di questa vita si mitigano in essa come in una visione di sogno e si illuminano in una aureola di luce che circonda lo splendore dell'eterno ». Ma se noi cerchiamo di penetrare al di là di questo linguaggio abbagliante e ci chiediamo quale è veramente l'oggetto della religione che Hegel pone così in alto, abbiamo una risposta che contrasta in modo singolare con questo

entusiasmo mistico. Oggetto della religione come della filosofia è, dice Hegel, Dio, l'Assoluto: ma che cosa è quest'Assoluto? È la totalità dei momenti della vita dello spirito, considerata nella sua pienezza, vale a dire è la stessa vita dello spirito considerata nella sua rivelazione obbiettiva più alta, che in sè contiene ed implica tutte le concatenazioni dei momenti antecedenti: vale a dire nella vita morale obbiettiva, nella vita dello stato. E in questo senso infatti si è pronunziato Hegel fin dai primi tempi della sua speculazione teologica; già allora la religione non è che il simbolo dell'unità morale d'un popolo. Nel sistema di Etica del 1802 lo stato è la vera e suprema realizzazione dello spirito, è Dio sulla terra: la realtà morale dello stato è chiamata l'assolutamente assoluto, il divino. Ma anche più tardi la religione e la filosofia restano sempre quasi solo un complemento subbiettivo della vita morale d'un popolo: la religione è l'auto-coscienza che un popolo ha della sua ragione nella sua nota sostanziale assoluta. Qui abbiamo tra l'apprezzamento della religione e la sua interpretazione filosofica, che ne fa il misero strumento della vita politica d'un popolo, un profondo dissidio, il quale ha la sua ragione nell'indirizzo realistico e naturalistico della filosofia hegeliana che gli precludeva totalmente la via ad una metafisica religiosa. Dissidio che del resto non è nè nuovo nè raro nella storia della filosofia: basti ricordare il nome di A. Comte, spirito religioso, fondatore d'una religione e che tuttavia poi quando si tratta di dare una base concreta alla religione, non sa porre alla venerazione religiosa altro oggetto che quel così poco venerabile oggetto che è l'umanità.

Si noti che del resto per Hegel lo stato potrebbe essere oggetto di venerazione religiosa solo finchè coincide con la vita dello spirito del mondo; perchè dopo precipita nell'oscurità delle cose che non hanno storia. Ed allora? e se anche si volesse considerare come

il vero assoluto non lo stato, ma questo spirito del mondo, noi siamo sempre dinanzi alla difficoltà di porre come assoluto un divenire immanente dove tutto passa salvo il passare. Ed anche questo coincide in ogni momento con ciò che passa. Come possiamo riferire a ciò che passa le commosse invocazioni di Hegel all'eterno? Il vero è che una religione senza fondamento trascendente è una vana parola: il principio d'ogni anima religiosa si riassume in fondo, come Schopenhauer dice, in questa semplice professione di fede: « Io credo in una realtà trascendente »

Tutti i tentativi di tradurre quest'aspirazione verso il trascendente in qualche cosa di umano e di finito, hanno lo stesso valore dei tentativi di derivare la legge morale dal piacere o dell'interesse: la filosofia conferma qui la fede secolare dell'umanità: che il termine di tutte le nostre aspirazioni come le leggi della nostra vita sono al di là della vita.

Questo giudizio sulla filosofia religiosa di Hegel riassume, si può dire, il nostro giudizio sopra tutta la sua filosofia. Noi abbiamo percorso tutta la ricchezza della sua filosofia, abbiamo veduto con quanta eloquenza egli elevi il suo pensiero verso l'unità che è sopra la molteplicità sensibile, e con quale profondità abbia seguito lo svolgersi di quest'unità che è spirito e libertà nella vita spirituale ed umana. Ma quando si tratta poi di determinare in ultimo che cosa è quest'unità, allora prende il sopravvento la sua tendenza realistica e naturalistica, e quest'unità è fatta consistere nella molteplicità dialettica del reale, nella vita dello spirito assoluto in quanto totalità dialettica dei suoi momenti. In questo sforzo di collegare il concreto di un divenire storico (che non può essere se non empirico) e il concetto dell'assoluto, sta il fascino ed anche la contraddizione radicale della dottrina hegeliana. Perciò non dobbiamo meravigliarci se una parte dei suoi seguaci, accen-

tuando il momento assoluto, ci abbia dato una filosofia trascendente e religiosa: come p. es. il Royce: ed un altra invece, accentuando il momento empirico e storico, ci abbia dato un puro e pretto naturalismo storico: tale il neo hegelianismo italiano. La filosofia di Hegel può quindi, come il positivismo ed il materialismo, essere una filosofia adatta a certe particolari età e presenta sotto questo aspetto educativo un alto pregio; ma la via maestra del pensiero vitale dell'avvenire non ci conduce ad esso, anzi ce ne allontana.

## INDICE

Capitolo IX. — *Lo spirito obbiettivo*: *la morale*.



Capitolo X. — *Filosofia politica*.



Capitolo XI. — *Lo spirito assoluto*. (*Arte* - *Religione* - *Filosofia*).

# STORIA UNIVERSALE DELLA FILOSOFIA

1. **La filosofia cinese.**
2. BALLINI A., **La filosofia indiana prebuddistica.**
3. SUALI L., **La filosofia del buddismo.**
4. — **I sistemi filosofici dell'India.**
5. BERTOLA L., **La filosofia ebraica.**
6. BODRERO E., **I presocratici.**
7. UNTERSTEINER M., **I sofisti.**
8. MADDALENA A., **Socrate e le scuole socratiche.**
9. STEFANINI L., **Platone.**
10. ALBERTELLI P., **Aristotele.**
11. BIGNONE E., **Epicuro e la sua scuola.**
13. MAZZANTINI C., **Scetticismo ed Eclettismo greco-romano.**
14. CARBONARA C., **Neoplatonici e Neopitagorici.**
15. **La Dottrina del Diritto in Roma.**
16. **La patristica orientale.**
17. BONAIUTI E., **La patristica occidentale.**
18. BOYER C., **S. Agostino.**
19. **La filosofia nell'epoca delle invasioni barbariche.**
20. GUIDI M., **La filosofia dell'Islam.**
21. DAL PRA M., **Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale** - 1941 . . . . . . . . . . . . . . L. 25
22. — **Le controversie intorno al problema degli universali.**
23. **Dialettici ed antidialettici.**
24. DAL PRA M., **I Vittorini ed il misticismo medievale.**
25. PESSION P., **S. Alberto Magno e l'aristotelismo latino.**
26. **Sigieri di Brabante e l'averroismo latino.**
27. CHIOCCHETTI E., **Duns Scoto.**
28. GIACON C., **Occam e gli occamisti.**
29. LEVASTI A., **Ruggero Bacone e la scienza del Medio Evo**
30. FAGGIN G., **Meister Eckart e la mistica tedesca preprotestante.**
31. **Il Diritto nel pensiero medievale.**
32. ROTTA P., **Niccolò Cusano.** 1942 . . . . . . . L. 35
33. **Il Rinascimento tedesco.**
34. **Il pensiero spagnuolo da R. Lullo a L. Vives.**
35. **La filosofia della controriforma.**
36. **Herbert di Cherbury.**
37. FERRO C., **Cartesio.**
38. DEL NOCE A., **Malebranche.**
39. LAZZARINI R., **Pascal.**
40. RENSI G., **Spinoza** - 1941 . . . . . . . . . . L. 20
41. DRAGO DEL BOCA S., **Leibniz.**
42. **C. Wolf e il razionalismo tedesco.**
43. FLORES D'ARCAIS G., **Francesco Bacone.**
44. PASSERIN D'ENTREVES A., **Hobbes.**
45. CARLINI A., **Locke.**
46. BARATONO A., **Berkeley.**

# B·O·C·C·A

47. DAL PRA D., **Hume.—**
48. **Ad. Smith.**
49. DAL PRA M., **Condillac.** 1942 . . . . . L. 40
50. CAPONE BRAGA G., **L'Illuminismo francese.**
51. GARIN E., **L'Illuminismo inglese** - 1941 . L. 25
52. **L'Illuminismo tedesco.**
53. PERTICONE G., **Rousseau.**
54. SCIACCA M. F., **Reid e la Scuola Scozzese.**
55. **Il Diritto nel pensiero moderno.**
56. MARTINETTI P., **Kant.**
57. CRIPPA R., **Jacobi e le correnti minori delle filosofie del Romanticismo tedesco.**
58. CANTONI A., **Fichte.**
59. PACI E., **Schelling.**
60. MARTINETTI P., **Hegel.** 1943 . . . . . . L. 28
61. ALLINEY G., **Marx e il materialismo storico.**
62. MOSCHETTI A., **La filosofia della restaurazione in Francia.**
63. ABATE O., **L'Eclettismo francese.**
64. **Schopenhauer.**
65. **Hartmann.**
66. CALÒ G., **Herbart.**
67. DAL PRA' M., **Schleiermaker.**
68. GIUSSO L., **Nietzsche.** 1942 . . . . . . L. 40
69. CASTELLI G., **Kierkegaard.**
70. TROILO E., **Spencer.**
71. **L'Utilitarismo inglese e Stuart Mill.**
72. TAROZZI G., **Comte.**
73. KAISSERLIAN G., **Le teorie sociali in Francia dal Saint-Simon ai nostri giorni.**
74. DELLA VALLE G., **Wundt.**
75. BONGIOANNI F. M., **James e il pragmatismo anglo-americano**
76. ALIOTTA A., **Il Neocriticismo francese.**
77. GENTILE M., **Boutroux.**
78. GIUSSO L., **Bergson.**
79. SCIACCA M. F., **La filosofia dell'azione.**
80. JAKOVENKO B., **Il Neokantismo tedesco.**
81. **— La filosofia dell'immanenza.**
82. **L'Empiriocriticismo.**
83. ALLINEY G., **Husserl e la fenomenologia in Germania.**
84. GIUSSO L., **Lo Storicismo tedesco.**
85. DELLA VALLE G., **La filosofia dei valori.**
86. **Il Neohegelismo inglese.**
87. BUONAIUTI E., **Il Modernismo.**
88. ALIOTTA A., **Il Nuovo realismo anglo-amer[illegible]o.**
89. **Il problema del diritto da Kant ai nostr[illegible] gio[illegible]ni.**
90. PAREYSON L., **L'esistenzialismo.**
91. PRINI P., **La filosofia dello spirito in Fr[illegible]**
92. JAKOVENKO B., **Il pensiero slavo.**
93. **— La filosofia russa.**

MILANO